

School of Theology at Claremont



1001 1317664



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Die deutsche Spekulation seit Kant

mit besonderer Rücksicht auf

das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes.

Von

Arthur Drews,

Dr. phil.

== Erster Band. ==



Verlag von Paul Maeter's Buchhandlung.

Berlin NW., Karlstrasse 23.

1893.

B
2741
D7
V.1

Die
deutsche Spekulation seit Kant

mit besonderer Rücksicht auf

das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes.

Von

Christian Heinrich
Arthur Drews, 1865-1935.
Dr. phil.

== Erster Band. ==



Verlag von Paul Maeter's Buchhandlung.

Berlin NW., Karlstrasse 23.

1893.
S. N.

THE
HARVARD
LIBRARY

Deutsche Bibliothek

Vorwort.

Die deutsche Philosophie seit Kant hat bis jetzt noch immer das Stiefkind in der Geschichte dieser Wissenschaft gebildet. Wir besitzen umfangreiche Arbeiten über fast alle anderen Perioden der philosophischen Entwicklung, zumal die alte Philosophie ist mit einer Gründlichkeit und einem Scharfsinn nach allen Richtungen hin behandelt worden, dass hier nichts Wesentliches mehr zu thun übrig scheint, ja, selbst das Mittelalter hat sich in dieser Hinsicht dem Blicke des eindringenden Forschers erschlossen und bildet, dank den sorgfältigsten Studien gelehrter Männer, nicht ganz mehr eine terra incognita für uns. Nur das letzte, uns doch am nächsten liegende Stadium des philosophierenden Geistes wird von den meisten noch immer als ein unwirtliches Gebiet betrachtet, dessen Gestaltung man wohl im allgemeinen kennt, dem man aber am liebsten aus dem Wege geht aus dem Grunde, weil man mit seiner Beschaffenheit im besonderen nicht vertraut ist. Zwar ist vor allem die monistische Spekulation von Fichte bis Hegel schon oft und eingehend dargestellt worden, zwar haben auch die hervorragendsten Denker seit Hegels Tode nach und nach in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie ihre Berücksichtigung gefunden und beginnt man neuerdings auch in dieser Hinsicht nach einer möglichst Vollständigkeit zu streben; allein es mangelt bis jetzt noch gänzlich an einer geschichtlichen Darstellung dieser ganzen Epoche, die eine umfassende und systematische Übersicht ermöglicht. Es fehlt vor allem noch an einer Darstellung, welche nicht nur in rein historischer Weise bloss berichtet, sondern zugleich die Gedanken der einzelnen Philosophen nach ihrem Werte und ihrer Bedeutung für das Ganze der philosophischen Ideenentwicklung prüft und, indem sie so gleichsam die Spreu vom Weizen sondert, selbst auch dem Fortschritte der Wissenschaft die Bahn zu ebnen sucht.

Withdrawn from Greer Library

183290

71882

1182

O. Pflleiderer hat im ersten historischen Teile seiner Religionsphilosophie*) auch die hervorragendsten Denker der späteren Zeit behandelt, hat aber hierbei nicht bloss wesentlich andere Zwecke im Auge, sondern steht auch, ebenso wie die eben Genannten, auf theistischem Standpunkt, während das vorliegende Werk es zum ersten Male unternimmt, die Frage nach der Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes aus dem Gesichtspunkte des Pantheismus zu beleuchten und ihrer Lösung entgegen zu führen. Da hier der Begriff des Unbewussten eine wesentliche Rolle spielt, so wünscht aber dies Werk zugleich auch zu seiner Klärung und Verständlichmachung sein Scherflein beizutragen, welcher trotz aller Anstrengungen seines Hauptvertreters in seinem Wesen und seiner prinzipiellen Bedeutung noch lange nicht genug erkannt und gewürdigt, und dessen unermessliche Wichtigkeit für die künftige Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nur erst von ganz wenigen geahnt, geschweige denn von der Theologie, die es doch vor allem angeht, begriffen oder gar zugestanden ist. —

Keine Periode hat die pantheistische Philosophie auf eine solche Höhe gebracht, wie die monistische deutsche Spekulation seit Fichte, keine die theistische Anschauungsweise zu solcher Feinheit und Vertiefung entwickelt, wie der moderne spekulative Theismus seit Schellings Freiheitslehre. Was im Neuplatonismus und in der Scholastik und Mystik des Mittelalters an Keimen angelegt war, das hat in der deutschen Spekulation unseres Jahrhunderts erst seine Entfaltung zum Lichte und seine vollständige Durcharbeitung gefunden. Deshalb ist es auch diese neueste Philosophie, an welcher der Gegensatz zwischen Pantheismus und Theismus vorzugsweise studiert und durch eine zusammenfassende Übersicht des bisher Geleisteten zur vorläufigen Entscheidung gebracht werden muss. Jene Philosophen, die in unserm Jahrhundert die ungeheuersten Anstrengungen machten, um die absolute Persönlichkeit zu begründen, waren sich dessen wohl bewusst, warum sie auf dem Grabe der hegelschen Philosophie das Banner der theistischen Weltanschauung entfalteten. Die alten Streitfragen über die Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit des Absoluten und die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes sind keine akademischen Doktorfragen, um seinen Scharfsinn daran zu üben, sondern es sind die Grundfragen aller Spekulation überhaupt, von deren Beantwortung zugleich auch alle übrigen Bestandteile des philosophischen Gedankenorganismus abhängen,

*) O. Pflleiderer: »Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundl. Bd. I. Gesch. der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf d. Gegenwart« 1883.

und über welche man daher notwendig mit sich im Klaren sein muss, ehe man auch nur irgend ein anderes Problem der Spekulation genügend zu lösen vermag. Ja, noch mehr! in jenen scheinbar so scholastisch klingenden Fragen liegt zugleich der Brennpunkt des gesammten geistigen Kulturlebens unserer Zeit, sie enthalten die Banner, die Schlachtrufe, unter welchen der grosse Kampf zwischen der alten und modernen Weltanschauung wird ausgefochten werden müssen. Man spricht heut so viel von einer »neuen Weltanschauung«, aber nur die wenigsten sind sich darüber klar, dass es sich hier um den Kampf zwischen Atheismus, Theismus und Pantheismus handelt. Man hat fast allgemein die Empfindung, insbesondere unsere gegenwärtigen religiösen Zustände seien einer Besserung dringend bedürftig, und wünscht diesen Umschwung sehnlichst herbei; aber dass dieser letztere allein daran hängt, dass entweder die Persönlichkeit oder die Unpersönlichkeit Gottes aus jenem Kampfe als Siegerin hervorgeht, von dieser Einsicht ist unsere Zeit gegenwärtig so weit entfernt, dass sie den obengenannten Fragen im allgemeinen geradezu gleichgültig gegenübersteht.

An diesem Stande der Dinge ist die Philosophie selbst nicht ohne Schuld. Sie hat im letzten Menschenalter mehr und mehr darauf verzichtet, sich mit den grossen Fragen zu befassen, welche dem Gemüte des Menschen am nächsten liegen, und aus denen sie ursprünglich hervorgegangen ist. Ein mehr schulmässiger Betrieb der Erkenntnistheorie und Logik, philologische Durchforschung der Geschichte der Philosophie und exakte Experimentalpsychologie haben das Interesse an der Metaphysik zurückgedrängt und die Verbindung der Philosophie mit der Religion so völlig aufgelöst, dass die religionsphilosophischen Bemühungen der vorhergehenden Generation vielen heute nur mehr wie ein wüster Traum des spekulierenden Geistes erscheinen. Dieses Urteil des Zeitgeistes stützt sich nun freilich mehr auf unbestimmte Gefühle und Stimmungen als auf eine klare Erkenntnis jener Leistungen, und es dürfte schon deshalb nicht unangebracht sein, mit kritischem Bewusstsein die wesentlichsten Züge derselben sich ins Gedächtnis zurückzurufen, die Grösse der unternommenen Anläufe und das Maass der auf sie verwandten geistigen Kraft unbefangen zu würdigen und die Gründe des Scheiterns dieser Unternehmungen zu erwägen, woraus sich dann nicht bloss eine Erweiterung und Vervollständigung unseres geschichtlichen Gesichtskreises, nicht bloss eine Korrektur der unberechtigten Missachtung, in welcher diese spekulative Epoche bei dem heutigen Geschlechte steht, sondern auch noch der positive Gewinn ergeben dürfte, dass wir das Berechtigte in jenen Leistungen

vom Unberechtigten scheiden lernen und aus der klaren Erkenntnis der Irrwege Belehrung über die Richtung und Beschaffenheit des rechten Weges schöpfen. Ich glaube aber überhaupt, dass die Philosophie schon aus praktischen Rücksichten nicht wohl daran gethan hat, ihre spekulative Aufgabe mehr und mehr bei Seite zu schieben, und dass sie in dem Maasse wieder an Ansehen und Bedeutung auch in weiteren Kreisen gewinnen wird, als sie sich bemüht, jener Aufgabe gerecht zu werden. Die Philosophie muss vor allem darauf ausgehen, wieder Lebensmacht zu werden. Ich bin der Meinung, dass die in bedrohlichster Weise fortschreitende Verwirrung der Geister und die Zerrüttung der Gewissen in den modernen Kulturvölkern dringend einer klärenden Unterstützung bedarf, die sie nur durch die Philosophie im weitesten Sinne erhalten kann. Der sozialen Bewegung gegenüber, welche unsere Zeit charakterisiert, ist eine Zügelung und Regelung durch ein geschärftes sittliches Bewusstsein aller Volksklassen geradezu ein schreiendes Bedürfnis, wenn nicht der unbändige Glückseligkeitstrieb der Masse, wie eine unwiderstehliche Lawine, unsere ganze Kultur zerschmettern soll. Die Schärfung des sittlichen Bewusstseins aber ist ausserhalb des Zusammenhanges mit der Religion nicht zu erwarten, und die religiöse Erneuerung ist wiederum unmöglich, wenn und solange die Wissenschaft sich in antireligiösen oder doch mindestens irreligiösen Bahnen bewegt. Der Verfall der europäischen Kultur ist nur dann abzuwenden, wenn es gelingt, die divergierenden Entwicklungsrichtungen von Religion und Wissenschaft wieder zu konvergierenden zu machen, die letzten Ergebnisse der Wissenschaft in eine Metaphysik einmünden zu lassen, die zugleich eine den tiefsten Bedürfnissen des religiösen Bewusstseins genughuende Religionsphilosophie nicht aus-, sondern einschliesst.

Mit Recht hofft man die letzte Rettung unserer idealen Güter von der Religion. Man vergisst hierbei in der Regel nur, dass die letztere ihren Einfluss auf die Gemüter nur deshalb verloren, nur deshalb so ohnmächtig in dem Kampfe der Parteien dasteht, weil sie in vielen Dingen hinter ihrem Zeitalter zurückgeblieben ist. Es ist aber schlechterdings vergeudete Mühe, das geforderte Resultat durch äussere Maassregeln erzwingen und durch ein kurzichtiges Pochen auf veraltete Glaubenssätze, über welche der moderne Geist sich nun einmal hinausgewachsen fühlt, das verglimmende religiöse Feuer von neuem anfachen zu wollen, und darüber sollte nachgerade kein Zweifel mehr bestehen. Nichts ist aussichtsloser, als hartnäckig die Stimme des Zeitgeistes zu überhören und aus

dem verwirrenden Getriebe der Parteiungen heraus sich in die stolze Hochburg eines starren Dogmas zurückzuziehen, deren Mauern dem Geschütze der modernen Wissenschaft gegenüber nicht stand zu halten vermögen, und die, von den Wogen der Kulturentwicklung umtobt, um so früher von ihrem Strome hinweggeschwemmt werden, je gewaltsamer und energischer sie ihn einzuengen bemüht sind. Es ist eine irrige Ansicht, als ob die Wahrheit der Religion nur zum eigenen Schaden aus ihrer heutigen Versteinerung erlöst werden könnte, indem man sie in das Scheidewasser des rein logischen Gedankenprozesses hineintaucht. Die Philosophie hat gar kein Interesse daran, jene Wahrheit zu zerstören; sie nimmt die Offenbarungen des religiösen Bewusstseins als direkte Bestätigungen ihrer eigenen Ansicht hin und ist froh, aus der vielfach leeren Gedankenpreu der Dogmatik möglichst viele gediegene und fruchtbare Wahrheitskörner durch das feinmaschige Sieb ihrer positiven, rein immanenten Kritik fallen zu sehen. Nicht zerstört, sondern geprüft werden sollen die Schätze der Religion, gereinigt sollen sie werden von dem Staube und dem Rost, den die Jahrhunderte ihnen angesetzt, damit sich im Feuer der Kritik alles Schlackenartige, alles Vergängliche von ihnen scheide und sie um so heller in ungetrübter Klarheit strahlen. Je eher es gelingt, die dahineilende Kultur auf das Ziel ihres Weges aufmerksam zu machen und die Wogen ihrer Entwicklung in ein sicheres Bett zu leiten, desto besser wird es auch zugleich für die Religion sein, und desto sicherer wird der Geist in den bis jetzt von ihm angesiedelten Hütten wohnen.

Zu diesem Zwecke aber ist die Forderung an die Religion unerlässlich, endlich einmal zur Einsicht zu kommen, dass auch sie bei aller Erhabenheit ihres Ursprungs und bei aller Göttlichkeit ihres Inhalts dennoch als irdische Erscheinungsform notwendig mit den Mängeln der Endlichkeit behaftet und daher nichts weniger als unfehlbar ist. Die Religion, die sich der Philosophie gegenüber heute so stolz mit dem hohen Alter ihrer Glaubenssätze brüstet und hierin zugleich einen Beweis für deren Wahrheit zu sehen liebt, muss begreifen, dass die meisten dieser Glaubenssätze jenes ehrwürdige Alter viel weniger ihrer eigenen inneren Wahrheit und Lebensfähigkeit, als vielmehr den äusseren Einflüssen der Staatsgewalt, dem Bannstrahl und dem Scheiterhaufen, vor allem aber dem Naturgesetze der Trägheit verdanken, infolgedessen eine durch Sitte und Gewohnheit einmal eingewurzelte Meinung von Geschlecht zu Geschlecht sich »wie eine ew'ge Krankheit« forterbt; sie muss erkennen, dass vieles von dem, was sie heute als unerschütterliches Urtheil festhält, im Grunde doch nur ein Vorurtheil ist; sie selbst, die von uns eine geistige Um-

kehr fordert, muss erst ein solches »Bad der Wiedergeburt« durchmachen und auf jene Vorurteile endgültig verzichten, wenn die Philosophie im Kampfe gegen den gemeinsamen Feind mit ihr als unschätzbarer Bundesgenosse zusammengehen soll. Die Philosophie nimmt das gleiche Recht, gehört zu werden, für sich in Anspruch, wie die religiöse Dogmatik; sie kann es nicht zugeben, dass man sie in den Prinzipienfragen des modernen Lebens bei Seite schiebt, um nur die Religion allein zum Worte kommen zu lassen. Nur indem sich beide gleichermaassen entgegenkommen, ohne sich beiderseitig etwas zu vergeben, nur indem sie einander schätzen und gemeinsam vorgehen lernen, sind sie imstande, jenes Kernproblem zu lösen, welches die Zukunft der Kultur bedingt.

Dass diese Lösung nur auf dem Boden einer Metaphysik, wie die oben geforderte, möglich ist, daran ist gar kein Zweifel. Welcher Art diese Metaphysik sein muss, ob eine theistische oder pantheistische, ob die alten Formen der bisherigen Religion genügen, oder ob das religiöse Bewusstsein der Menschheit sich verjüngen muss, und erst auf dem Boden einer neuen Weltanschauung neue Saaten in gedeihlicher Weise spriessen werden, — das sind Fragen, welche eben das vorliegende Werk dadurch ihrer Entscheidung hofft näher rücken zu können, dass es zunächst in einer Einleitung einen allgemeinen Überblick über den Verlauf der ganzen bisherigen Entwicklung der Gottesidee überhaupt zu geben sucht, um sodann aus der Darstellung der verschiedenen Gedankenkreise, wie sie in diesem Jahrhundert hervorgetreten sind, des naiven Pantheismus von Fichte bis Hegel, des Theismus, des Atheismus und des antitheistischen Pantheismus, das Facit dieser letzten Periode der Metaphysik und Religionsphilosophie zu ziehen. Wenn sich das Werk ausser an Historiker der Philosophie, Litterarhistoriker, Kulturhistoriker und spekulative Philosophen mit seiner eingehenden Behandlung der theistischen Gottesanschauung ganz besonders auch an Theologen, überhaupt an alle diejenigen wendet, denen die religiöse Frage der Gegenwart am Herzen liegt, so dürfte dasselbe mit seiner kritischen Würdigung des Materialismus und Hylozoismus doch auch für Naturforscher nicht ohne Interesse sein, soweit denselben daran liegt, sich über die philosophischen Grundlagen ihrer Wissenschaft zu orientieren, ja, die Aufmerksamkeit selbst mit dem Spiritismus und Occultismus sympathisierender Kreise wünschte ich auf meine Darstellung der individualistischen Anschauungen Hellenbachs und du Prels hingelenkt zu sehen, welche die offizielle Wissenschaft bis jetzt fast gänzlich ignoriert hat. Sollte jemand finden, dass ich den zuletzt genannten Denkern eine über Gebühr ausführliche Behandlung hätte

zu Teil werden lassen, so kann ich darauf nur erwidern, dass ihre Lehren thatsächlich einen bei weitem zahlreicheren Kreis von Anhängern besitzen als das System manches anerkannten Philosophen, und schon aus diesem Grunde ihnen praktisch eine weit grössere Bedeutung zukommt, als es sich mancher wohl träumen lässt, dass dieselben aber auch an sich schon deshalb interessant sind, weil sie beanspruchen, nicht bloss eine Erneuerung der uralten Lehre von der Seelenwanderung und eine Übertragung indischer Anschauungen auf europäischen Boden, sondern zugleich auch eine Erweiterung des Darwinismus auf das Gebiet der Metaphysik hinüber zu sein. Der Occultismus repräsentiert gegenwärtig eine so ansehnliche Macht, dass die Philosophie ihm nicht länger geflissentlich aus dem Wege gehen darf, wenn sie nicht auf ihre Führerrolle im modernen Geistesleben verzichten und obendrein ihren Gegnern selbst eine Waffe in die Hände liefern will, indem sie zuwenig mit den thatsächlichen Verhältnissen rechnet und lieber in akademischer Abgeschlossenheit sich an Problemen abarbeitet, für die nicht der Tausendste ein Verständnis besitzt, und welche die Interessen der Kultur garnicht berühren.

Es braucht wohl kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden, dass es in einem Werke, wie dem vorliegenden, wo es sich doch wesentlich um kritische, grössere und allgemeine Gesichtspunkte handelt, nicht auf absolute Vollständigkeit abgesehen sein kann. Ich habe mich deshalb auf einzelne Denker, soweit sie mir einen besonders charakteristischen und bedeutungsvollen Standpunkt inne zu haben schienen, beschränkt, und diese dafür um so eingehender behandelt, um nicht schon hier den reichhaltigen Stoff ins Unermessliche anschwellen zu lassen und damit die Übersicht über die Kardinalfragen zu erschweren. Manche Philosophen, bei denen der Schwerpunkt ihrer Bedeutung wesentlich nach einer andern Seite hin liegt, als derjenigen, um die es sich an dieser Stelle handelt, denke ich in den übrigen Teilen meines Gesamtwerkes zur Sprache kommen zu lassen, so Oken und Drossbach in der Naturphilosophie, A. Lange in der Erkenntnistheorie, Nietzsche in der Geschichte der Ethik u. s. w.

Nur darauf möchte ich zum Schluss noch hinweisen, dass zwar jedes einzelne Kapitel in diesem Werke für sich gelesen und verstanden werden kann*), dass aber eine gründliche Orientierung über

*) Die Kapitel über Günther und Weber, Herbart und Drobisch, Büchner und Haeckel, Hellenbach und du Prel ergänzen sich gegenseitig und gehören so eng zusammen, dass sie am besten je hintereinander gelesen werden.

die hier behandelten Fragen nur aus dem Zusammenhange des Ganzen zu entnehmen ist. So ist z. B. das Problem der Persönlichkeit Gottes ein so umfangreiches, vielgestaltiges und lässt sich aus so viel verschiedenen Gesichtspunkten beleuchten, dass man sehr fehl gehen würde, wenn man etwa meinte, die Gründe, welche ich in dieser Hinsicht anzuführen habe, bei einem oder mehreren Denkern allein erschöpft zu finden, und, weil man hierdurch sich nicht hat überzeugen lassen, in der Meinung, die Sache selbst sei damit abgethan, ruhig im Sorgenstuhle seiner alten Meinung weiter-schlummert, die doch vielleicht nur auf einem Vorurteil beruht. Wer mithin darauf ausgeht, sich hierüber in Wahrheit zu unterrichten, der wird zum wenigsten an der Hand des am Schlusse beigefügten Sachregisters die bezüglichen Stellen sich zusammensuchen und prüfen müssen, wenn er das wissenschaftliche Recht gewinnen will, über diese Frage künftig mitzusprechen.

Seit der Ablösung der theistischen Phase in der Spekulation dieses Jahrhunderts durch den naturwissenschaftlichen Atheismus auf der einen, Erkenntnistheorie und Positivismus auf der andern Seite geberden sich die Vertreter des Theismus in der Regel so, als seien sie allein im Gegensatze zu aller antireligiösen und irreligiösen Philosophie die Vertreter einer tieferen Weltanschauung und stände ihr Fundamentalprinzip der absoluten Persönlichkeit so ohne Weiteres fest, dass es dafür keines Beweises mehr bedürfe. Sie scheinen keine Ahnung davon zu haben, oder wollen es nicht wissen, dass jenes Prinzip von der neuesten Phase der Spekulation bereits so gründlich widerlegt ist, wie nur irgend im Fortgange der philosophischen Entwicklung ein Prinzip durch die höhere Wahrheit überwunden und aufgehoben werden kann. Der Theismus hat bis jetzt noch kaum einen Versuch gemacht, die von der Philosophie des Unbewussten gegen ihn gerichteten Angriffe zu widerlegen; er beruft sich für die Wahrheit seiner Anschauung noch immer auf die sogenannte »religiöse Erfahrung« und die Beweisgründe aus der Schrift, ohne zu bedenken, dass auf religiösem Gebiete der Mensch in der Regel nur dasjenige »erfährt«, wozu Gewohnheit und Erziehung die Keime in ihn gepflanzt haben, dass aber die Philosophie es unter ihrer Würde halten muss, ihm in das Fabelland der Offenbarung zu folgen, und daher die philosophische Berechtigung seiner Anschauung solange mit Recht bestreitet, als er sich nicht herbeilässt, mit ihr auf das Feld des reinen Gedankens sich zu begeben. Es hilft ihm aber nichts, auf frühere Vertreter zurückzuweisen, deren Beweisgründe eben durch den neuesten Stand der Streitfrage als unzureichend nachgewiesen sind. Es ist auch nichts thörichter, als

Vogelstrausspolitik treiben zu wollen und zu thun, als ob die neueste Phase der Diskussion garnicht existierte oder völlig bedeutungslos sei, weil, wenn die Wahrheit auf der gegnerischen Seite ist, der Theismus früher oder später doch die Waffen wird strecken müssen. So gut wie für den Atheismus alles darauf ankommt, die Gründe für die Göttlichkeit des Absoluten zu widerlegen, so muss auch der spekulative Theismus entweder beweisen, dass die an den Argumenten früherer Theisten geübte Kritik unstichhaltig ist, oder er muss neue und bessere Beweisgründe vorbringen, um die Bewusstheit und Persönlichkeit Gottes als ein philosophisches Dogma aufrecht erhalten zu können; er muss ausserdem die Unstichhaltigkeit der Argumente darthun, auf Grund deren jede mögliche spekulative Konstruktion einer bewussten göttlichen Persönlichkeit für das Denken widerspruchsvoll in sich ist und für das religiöse Bewusstsein im Widerspruch zu seinen unveräusserlichsten Postulaten steht. Denn darin vor allem beruht das Neue und Bedeutsame der gegnerischen Argumentation, dass sie sich aus religiösen und ethischen Gründen gegen den Theismus kehrt, welcher im religiösen und sittlichen Bewusstsein gerade die tiefsten Wurzeln seines Prinzips zu besitzen wähnt. Dass die Lösung jener dem Theismus gegenwärtig von der Geschichte gestellten Aufgabe heute schwieriger ist, als sie je zuvor erschien, daran wird Keiner zweifeln, der den Stand der Dinge kennt, und darin eben liegt die Entschuldigung für den Theismus, wenn er sich bisher noch immer nicht an sie herangewagt hat. Indessen wenn er nicht seine Abdankung von allen Ansprüchen auf philosophische Bedeutung unterschreiben und auf jede Fühlung mit der geistigen Bildung der Zeit verzichten will, so wird ihm doch nichts anderes übrig bleiben, als sich nach logischen Gründen umzusehen, denn die Lösung jener Aufgabe war für ihn niemals so dringlich, niemals so sehr im eigentlichen Sinne ideale Lebensfrage, wie jetzt. Den Theismus aus der festen Burg der Offenbarung heraus und ihn auf die philosophische Wahlstatt zu locken, ist eins der wichtigsten Momente, welche ich bei meiner Arbeit im Auge hatte. Wenn es derselben gelingen sollte, dem Theismus die Dringlichkeit jener Aufgabe ans Herz zu legen und ihm dazu die geschichtliche Übersicht über den Stand der Streitfrage zu erleichtern, so wird sie ihren nächsten und unmittelbarsten Zweck erfüllt haben.

Altona, im Februar 1892.

Dr. Arthur Drews.

Inhalt.

Erster Band.

Einleitung 1—69

Der Naturalismus als Indifferenz der pantheistischen und theistischen Weltanschauung 1. Der abstrakte Monismus im Indertum 5. Der Polytheismus im Hellenentum 7. Die jonische Naturphilosophie 9. Der Pythagoreismus als symbolische Vorwegnahme des erstrebten Zieles 10. Das spekulative Grundproblem 11. Die vorsokratische Philosophie 12. Plato 14. Der Stoizismus 14. Die Unfähigkeit der hellenischen Philosophie zur Lösung des Grundproblems 15. Das Judentum 16. Philo 19. Das Christentum 20. Der Gnostizismus 21. Der Neuplatonismus 22. Die Personifikation des Logos und d. hl. Geistes 23. Die Unitarier 26. Die Trinitätsformel 27. Augustinus 28. Wesen und Bedeutung der Trinität 29. Scotus Erigena 31. Das spekulative Grundproblem in der christlichen Philosophie 32. Die Scholastik 33. Die Mystik 35. Nikolaus v. Kues 36. Die Renaissance 36. Giordano Bruno 37. Jakob Böhme 39. Descartes und seine Schule 40. Spinoza 42. Die Substanz als Subjekt 45. Die Aufklärungsperiode 47. Die deutsche Spekulation seit Kant 51. Der naive Pantheismus 52. Der Theismus 55. Der Begriff der Persönlichkeit 57. Der trinitarische Theismus 61. Der unitarische Theismus 61. Der Atheismus 62. Der Pseudotheismus 64. Der antitheistische Pantheismus 64. Das Absolute als Unbewusstes 65. Schluss 66.

A. Die kantische Philosophie als Eingang in die deutsche Spekulation des XIX. Jahrhunderts 71—123

Die Voraussetzungen des kantischen Kritizismus 73. Kants Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Problems 77. Der subjektive Idealismus 79. Die transcendental-realistischen Velleitäten bei Kant 82. Phänomena und Noumena 84. Der transcendente Realismus als notwendige Konsequenz der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Ks 86. Die Begründung des subjektiven Idealismus 90. Die dritte Möglichkeit 91. Unmöglichkeit der Metaphysik 95. Das transcendente Ideal 96. Die Beweise für das Dasein Gottes 97. Kants Theorie der Gnade 105. Die Attribute Gottes 106. Der göttliche Verstand als unbewusster 109. Die Teleologie 111. Der Pantheismus 116. Der Pessimismus 118. Die Metaphysik 121.

B. Der naive Pantheismus 125—281

J. G. Fichte 127—175

Die Offenbarung 128. Stellung zu Kant 130. Der oberste Grundsatz 131. Das reine, absolute Ich 134. Das Nichtich 136. Der transcendente Idealismus

als Solipsismus 137. Gott als unbewusster 138. Der Seinsbegriff 138. Theoretisches und praktisches Ich 140. Gott als absolutes Thun und unpersönliche moralische Weltordnung 141. Der transcendente Idealismus als Illusionismus 147. Gott als Einheit von Wille und Vernunft 149. Fs. erweiterte Lehre 152. Das absolute Sein und seine Ableitung aus dem absoluten Wissen 153. Das absolute Sein als Handeln und Leben 156. Die Grundbegriffe der erweiterten fichteschen Lehre 159. Verhältnis der letzteren zum ursprünglichen Standpunkt Fs. und zum Spinozismus 161. Das Dasein als Bewusstsein 165. Die Wechseliebe zwischen Gott und Mensch 169. Verhältnis zum Theismus 170. Der Akosmismus 173. Die Auffassung der Natur 174.

Schelling (Erster Teil) 176—214

Das Ich als unbewusstes und unpersönliches Prinzip der Philosophie 177. Die Naturphilosophie 180. Die Transcendentalphilosophie 182. Die Unbewusstheit der objektiven Funktion 182. Die absolute Identität als Grund der Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven, der Transcendental- und Naturphilosophie 184. Der objektive Idealismus 185. Die Geschichte als Ausdruck des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit 187. Die Identitätsphilosophie 191. Die intellektuale Anschauung 192. Die Dreieinigkeit im Absoluten 195. Das Absolute als Vernunft (der absolute Idealismus) 196. Das Absolute als unbewusstes absolutes Wissen 197. Der Erkenntnisakt des Absoluten 197. Natur und Geist als quantitative Differenz der absoluten Indifferenz 200. Die Alleinheit des Seins 201. Die Ideenlehre 202. Das Endliche als Sinnenschein und Produkt der Relationen der Ideen unter einander 204. Der Abfall der Ideen von Gott als metaphysischer Grund der Endlichkeit 206. Kritik der intellektualen Anschauung 210. Der abstrakte Monismus des absoluten Idealismus 211.

Schleiermacher 215—228

Der erkenntnistheoretische Realismus 216. Persönlichkeit und Unpersönlichkeit des Absoluten 219. Die Lebendigkeit Gottes 220. Der Spinozismus S.s 221. Die göttlichen Eigenschaften 224. Gott als unpersönliche absolute Substanz 225. Ss. Verhältnis zu Spinoza und Schelling 226.

Hegel 229—281.

Verwerfung des Ausgangs von der intellektualen Anschauung Schellings und dem Gefühlsstandpunkt Jacobis 230. Die Wissenschaft als System 232. Hs. Kritik des schellingschen Formalismus 232. Seine Verwerfung der bisher für wissenschaftlich gehaltenen Methode 233. Die Selbstbewegung des Begriffs 235. Der hegelsche Begriff der Wahrheit 237. Die dialektische Methode 238. Die Phänomenologie des Geistes 239. Das absolute Wissen 241. Die Logik 242. Die metaphysischen Definitionen des Absoluten 242. Der Begriff 243. Die Idee 245. Die absolute Idee 246. Kritik der hg. Anschauung vom Leben Gottes in den logischen Kategorien 247. Das reine Sein als logisches Formalprinzip 249. Kritik der dialektischen Methode 249. Der Übergang zur Naturphilosophie 253. Der Wille als notwendiges Korrelat der Idee 254. Die Naturphilosophie 256. Die Geistesphilosophie 259. Die Gottesbeweise 260. Die Trinität 261. Gott als Subjekt und Geist 267. Der Pantheismus 270. Die Auffassung des hgschen Gottes als Persönlichkeit 271. Die Unbewusstheit des absoluten Geistes 273. Das Ziel der Weltentwicklung 278. Der fundamentale Mangel des hgschen Gottesbegriffs. 279.

C. Der spekulative Theismus	283 — Bd. II S. 233
I. Der echte Theismus	285 — Bd. II S. 143
a. Der trinitarische Theismus	285—531
Baader	285—310

Bs. Beziehungen zu J. Böhme und zur Mystik überhaupt 286. Gegensatz zum Deismus und Pantheismus 288. Die drei Teile des innergöttlichen Lebensprozesses 290. Der logische Prozess 291. Die einzelnen Momente des logischen Prozesses 295. Das göttliche Selbstbewusstsein 298. Der reelle Prozess 301. Die Zusammengehörigkeit von Wille und Idee 304. Der geistige Prozess 304. Die Idee der Welt 306. Der innergöttliche Prozess als ewiger 308.

Schelling (Zweiter Teil)	311—356
------------------------------------	---------

Die Gründe Ss. für seine Hinwendung zum Theismus 312. Die Natur in Gott 315. Individual- und Universalwille 317. Der Wille als Basis und Prinzip des Lebens 318. Der Pessimismus 320. Die Schöpfung als metaphysische Notwendigkeit 321. Der Theismus als Postulat und höchstes Ziel der Wissenschaft 321. Begründung der göttlichen Persönlichkeit 322. Die Schöpfung als freie That Gottes 324. Der Weltprozess als Prozess der Personalisierung Gottes 325. Die Bedeutung des Willens 326. Der Grundmangel der bisherigen Philosophie 327. Die Vernunft als das bloss »Negative« der Epistenz 329. Vernunft und Erfahrung 330. Der Wille als das »Positive« der Existenz oder als Realprinzip 331. Die Prinzipien (Potenzen) des Seins 331. Das Übersein 335. Der Übergang zum Sein als Urzufall 336. Die Potenzen in Spannung 337. Verhältnis des Willens zur Idee 338. Die universio 339. Die Welt als Erscheinung 339. Die göttliche Imagination 340. Die Schöpfungsmotive 342. Gott als leidender 344. Der Weltprozess als Prozess der Erlösung Gottes 345. Das Endziel des Willens 346. Die drei Momente im absoluten Geist 347. Der Monotheismus 347. Die Unbewusstheit Gottes 348. Die Persönlichkeit 349. Die Trinität 350. Bedeutung der positiven Philosophie 354.

J. H. Fichte	357—384
------------------------	---------

Die Zeitschrift f. Phil. u. s. w. 358. Fs. philos. Standpunkt 359. Das Endliche u. d. Absolute 361. Das Denken Gottes 362. Die Bewusstheit des absol. Denkens 363. Instinkt und Seele 363. Der Instinkt als unbewusste Intelligenz 364. Das Wesen des Bewusstseins 365. Das göttl. Selbstbewusstsein 366. Der Wille Gottes 368. Die reale Seite in Gott 369. Die ideale Seite in Gott 371. Die wahre u. d. falsche Raumzeitlichkeit 373. Der Wille ad intra u. d. Wille ad extra 376. Das Schöpfungsmotiv 377. Das Allbewusstsein u. d. Weltallwissenheit 377. Das Wesen des Geistes 380. Die Unbewusstheit Gottes als letzte Konsequenz der fichteschen Lehre 381.

Weisse	385—415
------------------	---------

Die Beweise für das Dasein Gottes 388. Der Vater in der Trinität 394. Der göttl. Denkprozess 397. Gefühl oder Empfindung 398. Die göttl. Anschauung (Imagination) 400. Der Sohn 400. Die Einheit Gottes u. d. Pantheismus 403. Die Doppelheit des absoluten Bewusstseins 404. Das göttliche Gedächtnis 405. Die unbewusste Teleologie im Denken Gottes 408. Wille und Denken 409. Der Wille als freier und selbstbewusster 410. Der heilige Geist 414. Der Grundgedanke und Grundfehler der weisseschen Gotteslehre 414.

Fischer	416—429
<p>Philosophie und Theologie 416. Die Idee der absoluten Einheit in ihrer historischen Erscheinung 418. Dieselbe Idee in der Wirklichkeit 420. Der absolute Geist u. d. Bewusstsein 422. Die Idee des Absoluten im Selbstbewusstsein 423. Die drei Prinzipien der immanenten Selbstbestimmung Gottes 424. Gott als Urgrund der Welt 427.</p>	
Sengler	430—446
<p>Wesen und Natur 430. Die Bestimmung des Wesens 431. Die verschiedenen Arten des Wesens 432. Wesen und Bewusstsein 435. Das absolute Wesen 437. Die Grundformen der absoluten Selbstbestimmung 437. Die Prinzipien der göttlichen Natur 439. Gott als Dreipersonlichkeit 440. Die Unbewusstheit der göttlichen Prinzipien 442. Das Leben Gottes 444.</p>	
Günther	447—467
<p>Pantheismus und Dualismus 448. Der formale u. d. reale Ichgedanke 449. Die absolute Persönlichkeit 451. Der unbewusste Grund im göttlichen Bewusstseinsprozess 456. Die Ewigkeit des absoluten Denkens 457. Der Nichtichgedanke Gottes 458. Das Schöpfungsmotiv 461. Die Wesensverschiedenheit von Gott u. Welt. 462. Die Weltsubstanzen 462. Die Unbewusstheit der Natur u. des Geistes 464. Die Identität von Gott und Welt als letzte Konsequenz des güntherschen Dualismus 466.</p>	
Weber	468—480
<p>Das Ich als Realprinzip u. Substanz 469. Das Ich u. d. absolute Substanz 471. Die Natursubstanz 472. Das Denken u. d. Materie 474. Der Dualismus des Gedankens 475. Der Mensch als Synthesis von Natur u. Geist 477. Die Unhaltbarkeit des günther-weberschen Dualismus 479.</p>	
Deutinger	481—491
<p>Die drei Grundkräfte der Persönlichkeit 482. Persönlichkeits- und Notwendigkeitsgrund 482. Die Entwicklung der endlichen Persönlichkeit 484. Das relative und das absolute Ich 485. Das wahre Verhältnis des Absoluten zum Bewusstsein 487. Die Trinität 489.</p>	
W. Rosenkrantz	492—509
<p>Die Beweise vom Dasein Gottes 493. Die Elemente des Selbstbewusstseins 493. Die ursprüngliche Einheit dieser Elemente 494. Die Elemente des Selbstbewusstseins als göttliche Mächte 495. Das Wissen vom unbedingt Seienden 496. Die göttlichen Mächte in Aktualität und die absolute Ursache 498. Das Wesen des unbedingt Seienden als Einheit von Sein und Macht oder als absoluter Geist 500. Die Persönlichkeit des absoluten Geistes 503. Die göttliche Dreieinigkeit 505. Die wahre Bedeutung der drei Potenzen in Gott 508.</p>	
Dorner	510—531
<p>Der ontologische Beweis und die sich aus ihm ergebenden Bestimmungen Gottes 510. Der kosmologische Beweis; Gott als absolutes Leben 513. Der physiko - teleologische Beweis; die Idee der Gerechtigkeit 516. Der moralische Beweis; die Idee des Guten 518. Gott als Urschönheit 519. Das Ethische als Grund des absoluten Bewusstseins Gottes 521. Die physische Trinität 522. Die logische Trinität 524. Die ethische Trinität 526. Gott als die Liebe 527. Die absolute Persönlichkeit 530.</p>	

Einleitung.

»Es kommt nach meiner Einsicht alles darauf an das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.«

Hegel.

Der Gegensatz zwischen Pantheismus und Theismus ist ursprünglich nicht auf philosophischem, sondern auf religiösem Boden entsprungen. Die primitive Religion oder die Urreligion der Menschheit ist noch die völlig naive Indifferenz der pantheistischen und theistischen, polytheistischen und monotheistischen, der persönlichen und unpersönlichen Auffassung des absoluten Wesens. Der Urmensch hat sich noch nicht bis zur Unterscheidung des Seelischen vom Materiellen, des Geistes von der Natur erhoben, ihm ist eben die ganze Natur lebendig: der Blitz, wie er am nächtlichen Firmament hinzüngelt, die Sonne, die alle Welt in ihrem freundlichen Lichte erstrahlen lässt, aber auch verderbenbringend und schrecklich sich erweist, wenn sie die Fluren mit ihrer sengenden Glut verzehrt, der Regen, welcher diese Gluten löscht und damit, wie ein milder Freund, das Verderben abwendet, und die Quelle, die den dürstenden Wanderer in der Einsamkeit labt, — sie alle gelten ihm nicht als diese an sich indifferenten, rein natürlichen Elemente, sondern er glaubt vielmehr, in ihnen beseelte Wesen zu erblicken, Wesen mit ähnlichen Gefühlen und Wünschen, ähnlichen Launen und Gedanken, wie er selbst, ja, welche im Grunde überhaupt nur seinetwegen da sind, nur ihn zum eigentlichen Objekt ihrer Bethätigung haben, und mit denen er sich daher zu stellen suchen muss, wie mit wirklich lebendigen Wesen. Indem er die ganze Natur verlebendigt, erkennt er sie damit als seinesgleichen an und tritt zu ihr in gemütliche Beziehungen. Indem er die unvergleichliche Überlegenheit der Naturgewalten über die ihnen gegenüber nichtige Menschenkraft begreift, so erhebt er sie damit hoch über seine eigene Sphäre hinaus und macht sie in ihrer

launenhaften Unberechenbarkeit zu Göttern. Diese ursprünglichen Naturgottheiten sind noch keine geistigen, sie sind noch viel weniger gar sittliche oder persönliche Mächte; alle diese Begriffe haben hier gar keinen Sinn, wo der menschliche Geist noch so eng mit der Natur verwachsen ist, dass er sich noch nicht selbst als Geist besitzt, sich noch nicht in seinem Unterschiede von der Natur erkannt hat, sondern in völlig naiver Weise Gottheit und Naturerscheinung, Anschauung und Begriff mit einander identifiziert. So ist ihm der Blitz, den er mit Furcht betrachtet, zunächst nicht etwa eine Erscheinung, nicht eine bloße Waffe in der Hand des an sich unsichtbaren Gottes, sondern er ist unmittelbar und zugleich der Gott selbst, dessen Begriff sich ihm in der Phantasie etwa mit der Vorstellung einer grimmigen Schlange verknüpft, und es ist erst das Ergebnis einer späteren Stufe der Abstraktion, wenn er den Gott von seiner Naturerscheinung abtrennt und die phantasiemässige Versinnbildlichung desselben ihm als Symbol oder als seine Waffe zugesellt. Die primitive Religion ist somit Naturalismus im strengsten Sinne, d. h. sie ist die naive Ununterschiedenheit von Gottheit und Naturerscheinung. Insofern zur Gottheit jede Naturerscheinung wird, die für das Leben des einzelnen Menschen irgendwie Bedeutung gewinnt, ist die primitive Religion zugleich Polytheismus.

Aber wenn auch der einzelnen Götter viele sind, so sind doch alle als Naturerscheinungen sich gleich, sind sie mit ihrem Wesen gleichsam versenkt in das Naturganze, und als gemeinschaftlicher Schooss, aus dem sie alle stammen, bietet sich die Anschauung des allumfassenden Himmels dar. Daher die instinktive Ahnung des Naturmenschen von einem einheitlichen Zusammenhang der ganzen Natur, dieser pantheistische Zug in der Urreligion, welcher es dem primitiven Menschen ermöglicht, trotz seiner theoretischen Voraussetzung einer Vielheit von Göttern, dennoch in der religiösen Praxis stets nur an einen sich zu wenden, der ihm gerade als der geeignetste erscheint, und diesen einzelnen so zu behandeln, als ob er nicht ein Gott unter vielen, sondern als ob er der Gott schlechthin wäre, ohne doch den andern Göttern hiermit irgendwie zu nahe treten zu wollen. Das ist der Standpunkt des Henotheismus, wie ihn Max Müller bezeichnet hat: das scheinbar gänzlich unverständliche Verhalten des Naturmenschen, in dem einzelnen Gotte gleichsam die Gottheit oder das Göttliche als solches zu erblicken, welches nur dadurch seine Rechtfertigung erhält, dass es bei der allen Naturgottheiten zu Grunde liegenden Identität in dem einzelnen Falle gleichgültig erscheint, in welcher besonderen Göttergestalt das Allgemeingöttliche verehrt wird. In diesem

Sinne hat Schopenhauer nicht unrecht, wenn er sagt, der Pantheismus sei die Urreligion der Menschheit, wenn auch diese ursprüngliche Ahnung der allumfassenden Einheit keineswegs eigentlich schon als Pantheismus bezeichnet werden kann. Auf diesem primitiven Standpunkte sind eben die verschiedenen Anschauungen noch völlig ungeschieden. Er ist nur der einheitliche Mutterschooss, in welchem sie noch friedlich bei einander schlummern, und erst, wenn das Zauberwort gesprochen ist, das sie aus ihrem kindlichen Schlummer aufweckt, treten sie in bestimmteren Umrissen heraus und als verschiedene in den Gegensatz zu einander.

Dieses Zauberwort aber ward gesprochen. Es lag in dem offenbaren Widerspruch zwischen der vorgestellten Vielheit der einzelnen Götter und der gefühlsmässig bestätigten Einheit des Naturganzen. Sobald der Geist sich auf diesen Widerspruch besann, gelangte er damit zugleich zum Bewusstsein seiner selbst. Denn jener Widerspruch erforderte eine Lösung, welche ihn notwendig über die unmittelbare Natur hinausführen musste. Entweder nämlich hielt er an der Einheit fest; dann konnten die vielen Götter und die Natur in ihrer Mannichfaltigkeit nicht mehr selbständige Existenzen sein, sondern nur blossе Erscheinungen dieses Einen. Oder er klammerte sich an die Vielheit; dann waren die vielen Götter nicht unmittelbar identisch mit den Naturerscheinungen, weil der unleugbare einheitliche Zusammenhang unter den letzteren die Vorstellung einer wirklichen Vielheit nicht zuliess. In beiden Fällen war der Geist über den ursprünglichen Naturstandpunkt hinaus. Er, der in naiver Unschuld anfänglich mit der Natur verwachsen war, aber auch so schon als Lebenspender, als die eigentlich beseelende Kraft der Natur sich erwiesen hatte, indem er aus ihren an sich toten Elementen geistige, beseelte Wesen ins Leben rief, er, der selber sowenig Ahnung hatte von seinem eigenen Reichtum, seiner unendlichen Überlegenheit über die Natur, dass er mit seiner Verlebendigung der Naturerscheinungen eher die Vorstellung der tief unter ihm stehenden Tierwelt verbunden hatte als den Gedanken an sich selbst, er erkannte nun plötzlich die tiefe Kluft, welche ihn von den Naturgegenständen trennte, und die nur immer um so grösser ward, je mehr und je freigebiger er ihnen von seinem eigenen Wesen lieh. Das war gleichsam der Geburtsakt des Geistes, als er sich in seinem Unterschiede von der Natur ergriff, als er sich losrang aus dem Schoosse der Natur und in freier Selbständigkeit sich der letzteren gegenüberstellte. Das war der erste Schritt auf dem Entwicklungswege der Menschheit, als der Gedanke in ihr auftauchte, es könne noch eine andere Existenz hinter und über der unmittelbaren Natur-

erscheinung geben, die zwar mit den äusseren Sinnen nicht wahrzunehmen sei, aber darum keinen geringeren Anspruch auf Wirklichkeit besitze als diese anschaulichen Gegenstände der Natur.

Jene Betonung der Einheit des Naturganzen liegt einem Volke besonders nahe, dem bei der weichlichen Verschwommenheit seines Charakters nicht nur die mannichfaltigen Gebilde der Phantasie widerstandslos ohne feste Umrisse ineinander rinnen, sondern welches auch von einem tiefen Gefühle der eigentlichen Wertlosigkeit und Nichtigkeit dieses Daseins durchdrungen ist. Bezeichnet man ganz allgemein als Pantheismus diejenige Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, welche die beiden unter dem Begriff der Einheit zusammendenkt, unter Theismus im weitesten Sinne diejenige Anschauung, welche das Göttliche als ein menschenähnliches, persönliches Wesen fasst, so ist zunächst Indien die eigentliche Heimat des Pantheismus; und zwar tritt derselbe hier in der Form des abstrakten Monismus auf, jener Anschauung, die das Weltganze als das Eine begreift, aber über dem prinzipiellen Gedanken dieser Einheit alle inneren Unterschiede aus den Augen verliert. Dem Brahmanismus ist die Gottheit das unpersönliche, reine Sein, das selbst eigenschaftslos und jeglicher Bestimmungen ermangelnd, allen bestimmten Wesen innewohnt. Neben dem einen Brahm bekümmert ihn alles andere garnicht, scheint ihm die Vielheit und der Wechsel völlig wertlos, weil diese unmittelbare Welt der Anschauung, mannichfaltig, wie sie ist, doch auf die wahrhafte Existenz keinen Anspruch erheben kann. Wo dagegen eine ungetrübte Lebensfreudigkeit, gepaart mit dem Bedürfnis nach plastischer Anschaulichkeit seiner Phantasiegebilde, wie in Hellas, sich seine Götter als konkrete Persönlichkeiten vorstellt, da ist die Heimat des Theismus im weitesten Sinne, da entschwindet aber zugleich der Gedanke der jenen Gottheiten zu Grunde liegenden Einheit, und über der unmittelbar gegebenen sinnlichen Anschaulichkeit der Natur baut sich die phantasiemässige Vorstellung des polytheistischen Götterolympus auf.

Beide Anschauungen, der abstrakte Monismus des Orients sowohl, wie auch der Polytheismus der occidentalischen Völker, bilden dem ursprünglichen Naturalismus gegenüber einen offenbaren Fortschritt, insofern die Gottheiten hier als geistige, unsichtbare Wesen hinter und über der unmittelbaren Naturerscheinung existieren, ohne freilich allen Rest von Natürlichkeit damit zugleich auch schon völlig abgestreift zu haben. Dort ist die Natur blosse gleichgültige Erscheinung des einen Wesens, hier ist sie Schauplatz und Wirkungssphäre der vielen Götter. Aber mit diesem Hinausschreiten des Geistes über die Natur hat er

zugleich auch den Zusammenhang mit ihr verloren, und was das Denken an der Geistigkeit der Gottheit gewonnen, hat das religiöse Gefühl an Innigkeit eingebüsst. Beide Anschauungen müssen folglich danach streben, jene ursprüngliche Einheit wieder herzustellen, ohne dabei doch zugleich die Priorität des Geistigen einzubüssen, wenn sie dem religiösen Bewusstsein ebenso genügen wollen, wie dies die ursprüngliche Naturreligion gethan hat, wenn ihnen zugleich daran liegt, jene geheime Stimme zum Schweigen zu bringen, die sich die Gegenwart des Göttlichen in der Natur nicht rauben lassen will und sich sogar nach dem uranfänglichen Kindheitszustande der Religion zurücksehnt, weil er der instinktiv geahnten oder gefühlsmässig erkannten Wahrheit scheinbar Genüge that. Jene ursprüngliche Einheit des Göttlichen und Natürlichen ist gleichsam das verlorene Paradies, welches der Geist, wie ein Vertriebener, hinter sich lassen musste, als er vom Baume der Erkenntnis ass, d. h. als er sich selbst in seinem Unterschiede von der Natur erfasste; sie ist das Land der Sehnsucht, das er auf seinem Wege sucht, während er immer höher und höher zugleich in der Erkenntnis seines eigenen Wesens emporsteigt. Nicht wie in jenem anfänglichen Stande der Unschuld soll es ohne nähere Kenntnis seines eigentlichen Wertes nur so hingenommen sein, sondern er will es als seine Errungenschaft besitzen und mit Bewusstsein sein eigen nennen; das ist ein Unterschied von solcher Wichtigkeit, dass er sich jenes Ziel doch auch wieder nicht hinter sich denken kann, sondern nur vor sich in einer sonnigen Ferne, und es verlohnt sich ihm wohl, demselben zuzustreben und im Vertrauen auf seine eigene Kraft mutig die beschwerliche Wanderung durch die Jahrhunderte anzutreten. Wird er dies Ziel jemals erreichen? Wird sich der Geist völlig in die Natur einsenken, ohne dabei doch zugleich aufzuhören, Geist zu sein? Oder liegt das Ziel wirklich nur hinter ihm, bleibt er auf ewig ein Ausgestossener aus dem Paradiese, dazu verdammt, immer nur auf unfruchtbaren Gedankenpfaden umherzuirren, weil er sich tollkühnen Mutes vermass, über seine Schöpferin, die Natur, sich zu erheben?

Der abstrakte Monismus des Brahmanentums hat zwar einen der Welt immanenten Gott, aber diese Welt ist ein blosses Trugwerk der Maya. In Wahrheit giebt es keine in sich unterschiedene Vielheit und keinen Wechsel, es giebt mithin in Wahrheit auch keine Welt, und alle Vorstellungen, die sich auf eine solche beziehen, sind daher nichts als blosser subjektive Phantasieen, Halluzinationen von keinem grösseren Recht auf Existenz als etwa die Träume eines Schlafers in der Nacht, welche der Weise, der sie als solche

durchschaut hat, von sich schüttelt, um in der Erkenntnis des wahrhaft Einen völlig im absoluten Wesen aufzugehen. Der abstrakte Monismus ist somit Akosmismus, d. h. er leugnet die Realität der Welt, sei es, dass er dieselbe für einen blossen Traum der Gottheit, für eine objektive, sei es, dass er sie für eine subjektive, bloss menschliche Illusion erklärt. Er ist Idealismus, weil ihm nur das Unsinnliche für das Wahre gilt, und, statt einen wahrhaften Zusammenhang zwischen beiden herzustellen, löst er das Problem der Einheit des Göttlichen und Natürlichen dadurch, dass er das letztere überhaupt nicht anerkennt. Das ist aber in Wahrheit keine Lösung, wenn man von den beiden Momenten, um die es sich handelt, das eine gewaltsam aufhebt. Für das religiöse Bewusstsein ist es unter diesen Umständen sogar ziemlich gleichgültig, welche der beiden verschiedenen Seiten man negiert, weil es bei der Leugnung seiner eigenen Existenz ebensowenig ein religiöses Verhältnis mit Recht anknüpfen kann, wie bei dem gänzlichen Mangel an einem Gotte. Aber auch das wissenschaftliche Bewusstsein kann sich hiermit nicht begnügen, weil selbst dann, wenn man die Vielheit der Welt als eine Illusion betrachtet, die nur auf der subjektiven, menschlichen Anschauungsweise beruht, dennoch die Entstehung dieser Illusion ein unerklärliches Rätsel bleibt, falls es in der That nur ein einziges, leeres und wandellooses Wesen giebt. Nur bei einem Volke, welches, wie in Indien, bei seinem träumerischen Hinvegetieren, seinem sich Hineinbohren in die Nacht der eigenen Gefühle die Widersprüche nicht bemerkt, oder sie doch für gleichgültig achtet, konnte auf der Grundanschauung des abstrakten Monismus eine so erhabene Religion, wie der Brahmanismus, entstehen, konnte der Buddhismus sogar auch die Existenz der Gottheit leugnen, die sich bei ihrer unbestimmten brahmanischen Fassung ihm in ein blosses Nichts auflöste, konnte er somit reiner Atheismus sein, ohne doch zugleich aufzuhören, Religion zu sein, und sich als solche unter allen Religionen die bei weitem grösste Anzahl von Bekennern gewinnen.

Aber das praktische Ergebnis ist hier überall das gleiche: ein thatenunfroher, in sich gebrochener Quietismus, ein weltflüchtiges, energieloses Dämmerleben, unfähig zum Guten, wie zum Bösen, weil es sich ja überhaupt nicht verlohnt, zu handeln, eine Stimmung, wie sie in zutreffendster Weise im Sankara Atscharja zum Ausdruck kommt:

„Ein Tropfen, der am Lotusblatte zittert,
So ist das flücht'ge Leben schnell verwittert.
Acht Urgebirge nebst den sieben Meeren,

Die Sonne, wie die Götter selbst, die hehren,
 Dich, mich, die Welt — die Zeit wird alles zertrümmern:
 Warum denn hier sich noch um irgend etwas kümmern?“

Anders der Polytheismus bei den occidentalischen Völkern. Hier sollte ein heiteres Göttergeschlecht droben über den Wolken die Weltgeschicke leiten; aber die tieferen Naturen mussten sich doch sagen, dass dieser einheitlich und harmonisch geordnete Kosmos unmöglich als das Werk einer Vielheit von Göttern existieren könnte. Es zeigte sich, dass jenes Streben nach Einheit nicht weniger ursprünglich sei, wie die Anerkennung einer Vielheit, dass es nur künstlich durch den Polytheismus zum Schweigen gebracht sei, aber nur um so dringender seine Befriedigung forderte, je festere Umrisse die einzelnen Göttergestalten gewannen, je mehr sie durch diese konkrete Ausbildung der Natur entfremdet wurden. Zwar auch jetzt war noch nicht gänzlich jede Spur der ursprünglichen Einheit in der Göttervielheit ausgelöscht: das Verwandtschaftsverhältnis, welches die Götter untereinander verband und sie zu einer einzigen grossen Familie einigte, zitterte wie ein verlorener Klang aus der Uranschauung nach; aber es liess doch der Willkür des Einzelnen zu grossen Spielraum, als dass es wirklich jene Einheit hätte ersetzen können. Hiergegen schien die Annahme einer geheimnisvollen über der Götterwelt schwebenden Macht, der blinden Notwendigkeit, des Verhängnisses oder der Moira, schon ein weit besseres Gegengewicht zu bieten, dem alle Götter in gleicher Weise unterworfen waren. Indessen auch diese Annahme genügte keineswegs, weil sie mit dem Bewusstsein der sittlichen Freiheit nicht im Einklang sich befand. Es genügte auch nicht, den einen Gott Zeus als den Hauptgott anzusehen und ihn, mit allen sittlichen und persönlichen Vorzügen ausgestattet, gleichsam als Alleinherrscher auf den Thron über die anderen Götter zu erheben. Diese spätere Wendung der hellenischen Religion streift zwar schon nahe an den Monotheismus oder an den Theismus im engeren Sinne heran, aber auch sie lässt das tiefere Bedürfnis unbefriedigt, weil jene monarchische Einheit, weit entfernt, das Göttliche der endlichen Welt näher zu rücken, doch nur für die jenseitige Welt des Göttlichen Bedeutung hat.

In der religiösen Vorstellungswelt der Hellenen haben sich die Götter zu konkreten Persönlichkeiten verdichtet. Sie sind Menschen ihrer unmittelbaren Gestaltung nach, zwar schöner und stärker und weiser als die gewöhnlichen Erdenkinder, aber doch bloss an die allgemeinen Schranken und Gesetze der Endlichkeit gebundene Menschen, denen nichts Menschliches fremd erscheint. Der Hellene sieht sich in seinen Göttern, wie in einem Spiegelbilde, selbst, welches die einzelnen

Umriss zwar vergrößert erscheinen lässt, aber doch vollkommen greifbar die Gestalt festhält. An dieser zunächst rein äusserlichen Erscheinung, an diesem sinnlichen Bilde idealisierter Menschlichkeit haftet der plastische Geist dieses Volkes und ist nicht imstande, die begriffliche Abstraktion von der Unmittelbarkeit zu vollziehen, welche zugleich auch die Anschaulichkeit zerstören muss. Der hellenische Gott hat die verschwommene Nebelhaftigkeit des indischen Brahms weit unter sich gelassen, aber er hat dafür seine Einheit mit dem Weltganzen eingeübt. Als konkrete Persönlichkeit schliesst er zwar auch die höheren Ingredienzen der Geistigkeit, die sittlichen Bestimmungen u. s. w. in sich ein. Aber dies alles tritt doch bei ihm in den Hintergrund vor der äusseren Erscheinung seiner menschlichen Persönlichkeit, es ruht noch verborgen auf dem Grunde seines Wesens. Der hellenische Gott ist gleichsam blosser Äusserlichkeit, reine Schale, welche das Volk sich vergebens bemüht, zu sprengen, um sich auch des Kernes seiner Göttlichkeit zu bemächtigen. Daher die Zerrissenheit, wie sie das religiöse Leben des hellenischen Volkes, zumal in der späteren Zeit, charakterisiert. Daher die tiefe Schwermut, die elegische Trauer, die wie ein geheimnisvoller Schleier, oft nur dem schärfern Auge erkennbar, über der hellenischen Welt der Schönheit schwebt, diese ganze wehmütige Stimmung des Geistes, der sich von dem Verhältnisse zu seinen Göttern unbefriedigt fühlt, wie ihr Hölderlin in seinem Schicksalsliede des Hyperion einen so ergreifenden Ausdruck geliehen hat:

„Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Rühren euch leicht,
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.

Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen;
Keusch bewahrt,
In bescheidner Knospe
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller,
Ewiger Klarheit.

Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn;
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.“

Der endliche Geist verzehrt sich in tiefer Sehnsucht nach dem absoluten Geist, und zur Erkenntnis gelangt, dass er ihn bei den lichtvollen und darum ihm durch und durch bekannten Gestalten der volkstümlichen Religion nicht finden kann, flüchtet er sich in

das geheimnisvolle Dunkel der Mysterien oder richtet er den Blick auf die Religionen fremder Völker und füllt seinen eigenen Tempel mit ihren Göttergestalten an, hinter deren fremdartiger Äusserlichkeit ihm das gesuchte Wesen sich zu verbergen scheint.*) —

Auf diesem Standpunkte nimmt sich die Philosophie des Problems an und sucht dasselbe von einer anderen Seite her, nämlich auf rein wissenschaftlichem Boden seiner Lösung entgegenzuführen. Die Philosophie hatte von dem gleichen Ausgangspunkte aus einen ganz ähnlichen Entwicklungsgang genommen, wie die Religion. Die jonische Philosophie war ein reiner Naturalismus, welchem das Geistige mit dem Natürlichen unmittelbar identisch war, sei es, dass sie dasselbe unter der Anschauung des Wassers zusammenfasste, wie in Thales, sei es, dass sie hierbei vor allem an die Erde, die Materie, oder wie Anaximander die letztere als Indifferenz aller besonderen Stoffe bezeichnet, an das *ἄπειρον*, das Unendliche, Unbegrenzte dachte, sei es endlich, dass ihr Natur und Geist unter dem Begriffe der Luft zusammenfiel, wie Anaximenes und nach ihm Diogenes von Apollonia dies aussprach — überall ist hier der Unterschied zwischen beiden noch gänzlich unbeachtet, und es würde daher eine völlige Verkennung dieser primitiven naturalistischen Anschauungsweise sein, wenn man hierbei etwa die Frage aufwerfen wollte, wie sich denn eigentlich jene Philosophen den Hervorgang des Geistes aus der Natur gedacht haben. Der ganze Unterschied zwischen dem philosophischen und religiösen Naturalismus beruht nur darin, dass jener, der darauf ausgeht, das Prinzip zu finden, aus welchem diese ganze mannichfaltige Welt hervorgegangen sein könnte, sich in der Regel mit einem einzigen Naturelement begnügt und aus diesem die Vielheit und Mannichfaltigkeit abzuleiten sucht, dass also hier die Einheit das bewusstermaassen Frühere ist; während die Religion sich zunächst an die am meisten der grossen Menge in die Augen fallende Vielheit der Erscheinungen hält und die ihnen zu Grunde liegende Einheit nur mehr instinktiv ahnt, als sie offen und mit klarem Bewusstsein ausspricht, sodass also hier immer die Annahme jener Einheit logisch und zeitlich der behaupteten Vielheit folgt. Und doch ist auch in der Aufeinanderfolge jener Naturphilosophieen, die ihr Prinzip nur so einfach aus der unmittelbaren Anschauung aufnehmen, ein gewisser Fortschritt nicht zu verkennen, insofern dieselben von der massigeren Anschauung des Wassers zur feineren, ätherischen Luft sich hin-

*) Vgl. hierzu: v. Hartmann: »Das religiöse Bewusstsein der Menschheit« (2. Aufl., 1888), insbes. S. 11—25, 55—69, 138 ff.

bewegen; ja, in gewissem Sinne hat die antike Philosophie überhaupt niemals zu einer höheren Auffassungsweise sich emporzuschwingen vermocht, insofern auch noch in der spätesten Zeit der Geist sich immer mit der Vorstellung einer besonders feinen, der Luft ähnlichen Art von Materie verknüpfte.

Pythagoras war der Erste, welcher über die unmittelbare Anschauung hinausging und den bedeutsamen Gedanken des Unsinnlichen, Intelligibeln fasste. Wie eine symbolische Antizipierung oder Vorwegnahme alles dessen, was der geheimnisvolle Schacht des denkenden Geistes in sich barg und was erst später zur Entwicklung reifen sollte, steht der Pythagoreismus an der Schwelle der occiden-talischen Philosophie. Hier war die Lösung des Rätsels scheinbar bereits gefunden, das bis auf die Gegenwart alle denkenden Köpfe beschäftigen sollte. Das Absolute ist das Unsinnliche, und das Unsinnliche ist die Zahl, dieses zwischen der Anschauung und dem Begriffe, dem Sinnlichen und dem Logischen in der Mitte stehende Wesen, welches nach jener Seite ebenso auf die anschauliche Sinnenwelt hindeutet, wie es nach dieser die letztere mit dem vernünftigen Geiste zusammenschliesst. Das Seiende selbst, die ganze Welt besteht aus Zahlen; der göttliche Geist ist der Natur immanent, denn er ist nichts als die Einheit aller Zahlen, und diese ganze Mannichfaltigkeit der endlichen Dinge, als nach genau bestimmten Zahlenverhältnissen geordnet, tönt in harmonischem Sphäreneinklang zusammen. Pythagoras wusste auch, dass durch das ganze Sein ein ewiger, unauslöschlicher Gegensatz hindurchgeht, den er als denjenigen des Geraden und Ungraden bezeichnet. Er wusste, dass nur auf Grund dieses Gegensatzes Gutes und Böses, Freude und Schmerz, alle die verschiedenen Abschattungen dieser mannichfaltigen Welt welche dieselbe als eine so durchaus widerspruchsvolle erscheinen lassen, ohne dass es doch zugleich möglich wäre, ihre überall sich bekundende Einheit und Harmonie nicht zubewundern — Pythagoras wusste, dass alles dieses nur durch die Annahme absoluter Gegensätze zu erklären sei, die sich doch auch wieder ausgleichen in der Einheit des letzten Grundes. Seine Philosophie war idealistisch und realistisch zugleich: sie erkannte die Realität dieser vielheitlichen Welt an, ohne doch darum die absolute ideale Einheit aufzugeben; sie behauptete eine Gottheit, ohne doch diese über die endliche Welt hinauszurücken. Sie war somit Pantheismus oder Monismus im eigentlichen Sinne, nicht ein abstrakter Monismus, wie derjenige der Brahmanen, ein Monismus ohne Welt, sondern ein reiner konkreter Monismus, wie er das ideale Ziel der gesamten philosophischen und religiösen Entwicklung bildet; aber freilich, —

abgesehen selbst von ihrer doch immerhin nur embryonischen Gestalt, in der sie die Philosophie der Zukunft in sich barg, — ihr Wert in philosophischer Beziehung war darum doch nicht viel grösser als es derjenige des ursprünglichen Naturalismus in religiöser Beziehung gewesen war, deshalb weil der Pythagoreismus zwar im Grunde das Richtige ahnte, aber noch keineswegs seiner Tiefen sich bewusst war, weil er nur der unbewussten Tugend und Unschuld des Kindesalters glich, nicht der gereiften Sittlichkeit des selbstbewussten Mannes. Hier war noch Alles rein symbolisch, anschaulich, ein Produkt der Phantasie, wie es diesem frühen Standpunkt des philosophischen Denkens entspricht. Die Philosophie aber, falls sie auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben will, darf sich nicht in kindlicher Unbefangenheit dem blossen Spiele der Phantasie überlassen, sondern muss feste Begriffe an die Stelle der Anschauungen und Gefühle setzen, wenn sie auch hierbei ihre ursprüngliche Unschuld einbüsst und sich, geblendet vom Lichte des Bewusstseins, anfänglich auch vom rechten Wege abgelenkt und auf einen Ocean von Irrtümern hinaus verschlagen sieht.

Die Philosophie verfolgt in der Hauptsache dasselbe Ziel wie die Religion, wenn sie sich dessen auch keineswegs immer bewusst ist. Beide sind nicht zwei absolut heterogene Ströme aus der Quelle des menschlichen Geistes, nicht zwei Stämme, die unabhängig von einander aufwachsen und sich gegenseitig fliehen, sondern sie entspringen beide ebenso aus derselben Wurzel, wie sie in ihrem höchsten Gipfel zusammenstreben, und wenn sie auch äusserlich zunächst auseinandergehen und zwei verschiedene Stämme bilden, wenn sie auch oftmals nach entgegengesetzten Richtungen sich neigen, strecken sie doch ihre Zweige sich entgegen und gehen mannichfache Verschlingungen mit einander ein. Das Grundproblem der Spekulation ist mit dem idealen Ziele der Religion identisch: hier wie dort handelt es sich im Wesentlichen nur darum, die Einheit neben der Vielheit begreiflich zu machen, den Geist in seine richtige Stellung der Natur gegenüber einzusetzen, ohne doch hierbei die Realität der letzteren irgendwie aufzuheben. Nach diesen Gesichtspunkten gliedern sich in der Folgezeit alle Versuche der Philosophie und erhalten sie ihr besonderes Gepräge, je nachdem, auf welchen von ihnen sie vor allem den Nachdruck legen, und von welchem sie ausgehen. Danach, wie weit sie allen jenen Gesichtspunkten zugleich gerecht geworden sind, lässt sich ihr Wert und ihre Bedeutung in Bezug auf das Grundproblem aller Spekulation überhaupt bemessen, mögen sie auch in allen übrigen Punkten soweit wie möglich auseinandergehen.

Wären jene verschiedenen Momente, die Einheit und die Vielheit, der Geist und die Natur, nicht scheinbar einander vollständig entgegengesetzt, so wäre überhaupt gar kein Problem vorhanden. Wäre ihre konkrete Einheit, d. h. die Einheit, in welcher sie als verschiedene Momente aufgehoben sind, ohne doch gänzlich darin zu verschwinden, undenkbar, so könnte eine Lösung jenes Problems überhaupt nicht gegeben werden, d. h. die ganze Geschichte der Philosophie, die sich um diese Lösung bemüht hat, wäre nur eine fortlaufende Reihe von Irrtümern, hätte als Ganzes nur die Bedeutung einer Illusion. Nur weil der philosophierende Geist auf Grund einer geheimen inneren Stimme sich sagt, dass es faktisch ein Band der Einheit zwischen den entgegengesetzten Momenten geben müsse, kann er das Auffinden jenes Einheitspunktes zum Problem seiner Gedanken machen. Nur weil das gefühlsmässige Einheitsbedürfnis der menschlichen Natur, verbunden mit der mehr oder minder deutlichen Ahnung der Wichtigkeit und Bedeutung jenes Problems nicht bloss in wissenschaftlicher, sondern auch in religiöser Beziehung, ihn immer wieder von neuem anspornt, immer wieder zu neuen, tieferen Lösungsversuchen treibt, kann er sich mit frischem Mut beständig an jenem Problem abarbeiten, wenn er auch hin und wieder gleichsam an sich selber verzweifeln möchte und seinen Gedanken der Staub vieler Jahrhunderte anklebt.

Der philosophierende Geist ist kein aus dem Paradiese ausgestossener Fremdling in der Welt, wie der Geist der Religion, der seine Unschuld verloren hat und sich hinfort in der Sehnsucht nach dem einstmaligen besessenen Glück verzehrt; er ist kein Parcival, der in der Fremde umherirrt und die Gralsburg sucht, wo ihm die hehrsten Offenbarungen zuteil wurden, deren er in thörichtem Knabensinne nicht achtete; der Geist der Philosophie ist auch nicht, wie so viele meinen, ein grämlicher Alter, der sich das Hirn mit unfruchtbaren Grübeleien zermartert, ohne doch jemals irgend ein tieferes Rätsel zu lösen; er ist kein ewiger Jude, planlos und ziellos in der Welt umherschweifend — der Geist der Philosophie ist ein mutiger, jugendfrischer Geist, der die unschuldigen Zeiten einer unreifen Kindheit mit Freuden hinter sich gelassen hat und klaren Auges, seiner hohen Bestimmung sich bewusst, durch die Jahrhunderte jenem Heiligtum zuwandert, um der verschleierten Gottheit die neidische Hülle herabzureissen. Ob ihm dies jemals gelingen wird, darum handelt es sich vorläufig nicht. Hier kommt es nur darauf an, zu sehen, welche Stationen von besonderer Wichtigkeit er auf diesem Wege bereits hinter sich gelassen hat.

Es ist begreiflich, dass der philosophierende Geist sich zunächst und in der Regel nur an eine jener obengenannten Grund-

bestimmungen hält, nur sie besonders ins Auge fasst und erst von hier aus auch zu den anderen fortzuschreiten sucht, umsomehr, solange er sich des eigentlichen Problems, welches eine gleichzeitige Zusammenfassung aller Momente in Einem Blicke erfordert, noch nicht klar bewusst ist. Es ist ebenso begreiflich, dass ein derartiger Versuch immer nur sehr einseitig ausfallen, höchstens nur eine teilweise Lösung bieten kann, aber der gestellten Aufgabe im ganzen keineswegs gerecht zu werden vermag. Jede richtige Annahme auf der einen zieht einen ebenso grossen Fehler auf der anderen Seite nach sich. Die Hervorkehrung der Einheit des absoluten Wesens weiss mit der Vielheit in der Welt nichts anzufangen und verflüchtigt sie daher zu einem wesenlosen Sinnenschein (die Eleaten). Die Annahme einer Vielheit von stofflichen Elementen ist nicht imstande, die Einheit und Ordnung des Kosmos zu erklären und schlägt, wie ein eigensinniges Kind, den ganzen Weltbau in unzählige Trümmer (die Atomisten). Gegen die starre Ruhe des bestimmungslosen Seins der Eleaten richtet sich der heraklitsche Fluss des ewigen Werdens, wie er in der Anschauung durch die Bewegung des ruhelosen Feuerelementes repräsentiert wird. Aber in diesem ewigen Strome ist kein Ruhepunkt, kein Halt, nur der ewige Wechsel ist das einzig Beharrliche; daher der finstere persönliche Ernst des Heraklit, die tiefe Melancholie seiner Weltanschauung, die pessimistische und quietistische Grundstimmung seines Charakters, in welcher er sich durchaus mit dem Eleaten Parmenides berührt, weil der Gedanke an den ewigen Wechsel und die Vergänglichkeit aller Dinge jene ebenso nahe legte, wie die Reflexion auf die illusionistische Beschaffenheit dieser Welt. Gegen die materialistische Annahme einer geistlosen Vielheit von Elementen wendet sich die Lehre des Empedokles, die zugleich alle vorangegangenen Prinzipien in sich zur Einheit zusammenfasst. Sie begreift, dass die rein stofflichen Elemente für sich allein nicht imstande sind, alle die vorhandenen wunderbaren Verbindungen einzugehen, und nimmt aus diesem Grunde zwei besondere Prinzipien an, die Liebe und den Hass, welche die Mischung und Entmischung der vier Grundelemente besorgen. Aber eine wirkliche Einheit wird hierdurch nicht erreicht, und im Prinzip bleibt auch Empedokles noch im Naturalismus stecken, ebenso wie Anaxagoras, der zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie den Geist, den Nus, die Vernunft zum weltordnenden Prinzip erhebt, ohne dass er mit demselben doch etwas Rechtes anzufangen wüsste. Nur in einem Punkt stimmen fast alle diese Philosophen mit einander überein: in der Polemik gegen die anthropomorphischen Götter der Religion, die in ihrer

geistlosen Transcendenz inbezug auf die Welt das religiöse Bewusstsein ebenso unbefriedigt lassen, wie den wissenschaftlichen Geist, freilich, ohne dass sie selber auch nur im entferntesten imstande wären, ihnen gegenüber etwas Besseres dem Volke darzubieten.

Mit Sokrates tritt ein neues Element in die philosophische Gedankenbewegung ein: er ruft den Geist von der sinnlichen Naturbetrachtung hinweg und lehrt ihn das Wahre im unsinnlichen Begriff erkennen. Plato versenkt sich ganz in die intellektuale Anschauung der ewigen Ideen, der intelligibeln Wesenheiten, der unwandelbaren Urbilder aller irdischen Dinge, wie sie in ihrer Totalität den konkreten Inhalt des absoluten Geistes, das an und für sich seiende, dem irdischen, wechsellvollen prinzipiell vorangehende ideale Universum bilden. Er erfüllt mit ihrem Reichtum die dürftige Leere des anaxagoräischen Nus und vollzieht erst damit in Wahrheit den Bruch des hellenischen Geistes mit der sinnlichen Natur, indem er dieselbe als ein dem Geiste gegenüber Wertloses von sich abstösst. Plato löst somit eigentlich erst das Rätsel der Sphinx vollkommen; er befreit den Geist, der bis dahin noch immer zur Hälfte mit der Natur verwachsen gewesen und das Höhere nur mehr geahnt als begriffen hatte, aus diesen unwürdigen Fesseln und lässt ihn den Blick zu sonnigen Sphären aufwärts heben, wo die Idealwelt über das sinnliche Dasein triumphiert. Aber die Natur rächt sich für diese Zurücksetzung: die Sinnlichkeit tritt dem Intelligibeln als das Andere desselben gegenüber. Plato, der ihren Unterschied erkannt hat, ist nicht imstande, die Kluft zu überbrücken, die er zwischen beiden Welten aufgerissen: von dem unsinnlichen Reich der Ideen giebt es keinen Rückweg mehr zur materiellen Welt. Die Gottheit ist das über Raum und Zeit erhabene, gegensatzlos Seiende, das absolut Eine, das in sich ruhende, schlechthin wandellose Wesen. Die Welt ist das in mannichfaltige Gegensätze Gespaltene, in ewiger Veränderung Begriffene, die rastlos im Flusse der Zeit sich dahinwälzende Vielheit. Zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie dämmert die Ahnung der Fehlerhaftigkeit des Dualismus im Bewusstsein auf! Plato schiebt zwar die Weltseele als ein Mittleres zwischen beide, um mittelst ihrer jene Gegensätze zu versöhnen; aber diese Annahme führt nur zu neuen Schwierigkeiten, weil der Zusammenhang der Weltseele mit dem idealen Universum ebenso unbegreiflich bleibt, wie ihr Versenktsein in die Welt des Materiellen.

Aristoteles fühlt dies und giebt die Annahme der Weltseele preis. Allein jener Dualismus wird dadurch nur um so grösser, und seine eigene Auffassung Gottes, der für den Weltprozess weiter

keine Bedeutung hat, als ihm den ersten Anstoss zu geben, während er als Gott, selbst unbewegt, jenseits des äussersten Himmelsrandes thront und sich im Denken seines Denkens beseligt, diese völlig ungenügende, rein deistische Anschauung des absoluten Wesens ist ebenso unspekulativ, wie ein offener Rückschritt hinter Plato. Die Stoiker schlagen den entgegengesetzten Weg ein: sie behalten die Weltseele und verwerfen das transcendente Eine. Gott ist der Weltgeist, und die Welt ist der Leib Gottes. Als Geist ist die Gottheit die unsichtbare Vernunft, der Logos, die Totalität der Ideen, mit dem idealen Universum Platos identisch. Als Leib ist sie die sichtbare Materie, das reale Universum mit seiner Mannichfaltigkeit und seinem Wechsel. Gott und Welt, Geist und Natur, sind hier beide gleich real, jedes Moment ist nur die Kehrseite des andern. Beide fallen unmittelbar zusammen, bilden eine untrennbare Einheit. Damit scheint nun in der That jene Frage gelöst, die wir oben als das Grundproblem der Spekulation bezeichnet haben. Aber diese Lösung ist doch nur scheinbar, denn sie ist auf Kosten des Geistes gewonnen, welcher hier völlig mit der Natur zusammenfällt. Das Denken hat sich zwar den Begriff des Geistes angeeignet, aber es ist noch nicht imstande, denselben auch rein festzuhalten. Die sinnliche Anschaulichkeit der Natur erweist sich noch als das Stärkere gegenüber der unsinnlichen Kraft des reinen Denkens: sobald das spekulative Denken den Geist in die Natur gleichsam versenkt, sobald es die völlige Immanenz des Geistes in der Natur behauptet, so löst sich ihm derselbe in die anschaulichen Naturelemente auf, und aus dem Weltgeist wird eine blossе Weltkraft, welche keine andere Bedeutung hat, als die tote Materie zu beseelen. Das ist aber der gänzliche Rückfall in den ursprünglichen Naturalismus, aus dem die Gegensätze sich erst entwickelt haben, und dieser Rückfall tritt im Epikureismus ganz offen zu Tage. Das Denken, auf dieser Höhe der Spekulation angekommen, stürzt, wie vom Schwindel erfasst, in die Tiefe wieder hinunter, und, indem es an dem Erfolge seiner Bemühungen überhaupt verzweifelt, giebt es sich einem trostlosen Skeptizismus hin.

Soviel geht aus der ganzen bisherigen Gedankenbewegung klar hervor: auf diesem Wege ist die Lösung des spekulativen Grundproblems nicht zu erreichen. Jede einzelne der oben angeführten Grundbestimmungen, für sich genommen, verwickelt den suchenden Geist nur immer in neue Schwierigkeiten und Abenteuer. Die Einheit führt zum abstrakten Monismus, weil es nicht möglich ist, von ihr aus zur Vielheit zu gelangen. Die Vielheit führt über den ursprünglichen Naturalismus nicht hinaus, weil die zu Grunde

liegende unsinnliche Einheit von der unmittelbaren Anschauung der vielen sinnlichen Naturelemente aus nie und auf keine Weise zu erreichen ist. Die Realität der Natur lässt für eine geistige Welt der Gottheit keinen Raum und führt zum Atheismus. Die Priorität des Geistes rüttelt zwar darum nicht zugleich an der Existenz der Natur, allein die Vorstellung des Menschenähnlichen, Persönlichen, welche sich hier noch immer mit jenem Begriffe unmittelbar verknüpft, rückt das Geistige über die endliche Natur in die Sphäre der Transcendenz hinaus und macht es hier, wo das philosophische Denken vor einer Spaltung desselben in eine polytheistische Vielheit geschützt ist, zu einem für den Weltprozess gleichgültigen Wesen, d. h. sie setzt an die Stelle der göttlichen Immanenz die kahle, in religiöser, wie in wissenschaftlicher Beziehung gleich unbefriedigende und unfruchtbare Abstraktion des Deismus. Die Immanenz des Geistigen im Natürlichen endlich lässt das erstere völlig im Natürlichen, untergehen und ist so auch nur die philosophische Sanktionierung des anfänglichen Naturalismus. Zwischen diesen Extremen balanciert die Philosophie einher, ohne irgendwie einen Ausweg aus dem Dilemma finden zu können, weil sie den eigentlichen springenden Punkt des Problems, den einheitlichen Gesichtspunkt, unter dem alle die verschiedenen Grundbestimmungen sich in der richtigen Ordnung zusammenschliessen, auf dem bisherigen Wege nicht gefunden hat, nicht finden konnte. —

Die Philosophie war darauf ausgegangen, den Weltgrund zu erforschen, in der stolzen Hoffnung, auf ihrem Wege auch die Religion überflügeln zu können, aber sie hatte sich hierbei in eine Sackgasse verrannt und sah sich gezwungen, nach fremder Hilfe sich umzusehen, um aus dieser Bedrängnis wieder herauszukommen. Diese Hilfe konnte ihr aber nirgendwo anders herkommen, als von der Religion. Das wissenschaftliche Bewusstsein, welches diesem fortzuhelfen gedachte, musste sich nun umgekehrt vom religiösen Bewusstsein befruchten lassen. So treten auch hier wiederum beide in Wechselwirkung zu einander, welche zeigt, dass sie nicht zwei feindliche sich nur immer fliehende Pole des menschlichen Geisteslebens bilden, sondern in innigstem Verwandtschaftsverhältnis zu einander stehen, dass sie nur Kinder einer Mutter sind, Strahlen aus einem Lichtpunkte, dem absoluten Wesensgrunde des endlichen Geistes, der in ihnen beiden zum Bewusstsein und zum Gefühle seiner selbst gelangt.

Der Polytheismus, welchem ursprünglich alle semitischen, ebenso wie die meisten arischen Völkerschaften huldigten, hat sich im jüdischen Volke unter besonderen lokalen, historischen und kultu-

rellen Verhältnissen zum Monotheismus oder zum Theismus im eigentlichen Sinne zugespitzt. Das jüdische Volk wählt sich unter den vielen Göttern seiner anfänglichen Religion einen besonderen Gott aus und erhebt ihn in partikularistischem Selbstbewusstsein zum Spezialgott seines Stammes, mit dem es einen eigenen Vertrag auf gegenseitige Hülfeleistung eingeht. Der israelitische Gott Jaho ist keineswegs schon von Anfang an in den Augen seiner Bekenner der einzige und alleinige Herr der Welt, wie es nach der Schöpfungsgeschichte den Anschein gewinnen könnte, er ist auch keineswegs jene erhabene geistige und sittliche Persönlichkeit, als welche er in der viel späteren mosaischen Gesetzesreligion erscheint; sondern er ist zunächst, gleich dem spät-hellenischen Zeus, nur der Hauptgott unter vielen Göttern, der *primus inter pares*, und als solcher eine reine Naturmacht, wie die anderen Gottheiten im Polytheismus auch, weder schlechthin transcendent, noch schlechthin immanent, weder rein persönlich, noch absolut, weil diese Begriffe hier überhaupt noch gar nicht zum klaren Bewusstsein gekommen sind. Erst als der Mosaismus das geschriebene Gesetz zum Kanon des sittlichen Verhaltens proklamiert, erst als Jaho infolgedessen zum Lehrer, Hüter und Vollstrecker des Gesetzes wird, steigt er damit als der gerechte Gott zur geistig sittlichen Persönlichkeit empor, welche die Ehrfurcht und das Interesse des Frommen in dem Maasse absorbiert, dass neben ihm alle anderen Gottheiten in ein leeres Nichts verblassen. Und hier zeigt sich nun derselbe Prozess wie man ihn fast überall in der Entwicklung des religiösen Bewusstseins wiederfindet: je grösser die ethische Vollkommenheit des persönlich vorgestellten Gottes der menschlichen Unvollkommenheit gegenüber erscheint, je mehr eben hierdurch (wohl unter dem Einflusse parsischer Anschauungen) das göttliche Wesen verabsolutiert und gleichsam von den Mängeln der Endlichkeit entlastet wird, um so mehr rückt derselbe über die Sphäre der Immanenz hinaus, um so mehr schwindet das Band der Einheit zwischen Gott und Welt, bis schliesslich jener in seiner übernatürlichen Erhabenheit und unnahbaren Heiligkeit eine so transcendente Ferne erreicht, dass er den Augen des zu ihm aufschauenden Frommen nun gänzlich entschwindet.

Dem religiösen Bewusstsein droht der Boden unter den Füßen zu verschwinden. In dieser Verzweiflung scheut es sich auch hier nicht, bei den Religionen fremder Völkerschaften Entlehnungen zu machen und diejenigen Bestandteile aus ihnen sich anzueignen, die es in sich selber nicht finden kann. Aus dem Parsentum nimmt es nicht nur die vielen Engel an, welche als die persönlichen Send-

boten Gottes den Verkehr zwischen ihm und der gottentleerten Welt vermitteln sollen, sondern auch die Lehre vom göttlichen »Wort«, indem es den Hauch oder den Odem seines Mundes hypostasiert, mittelst dessen Gott der Welt seine Gebote und seinen Willen kundthut. Aus der ägyptischen Religion entlehnt es den Begriff der göttlichen »Weisheit«, die ihm dann wieder mit dem »Wort« zusammenfließt, und klammert sich an sie wie an ein besonderes Wesen an, um nur nicht allen Zusammenhang mit der Gottheit zu verlieren. Nur auf der Annahme dieser Mittelwesen beruht es, dass nicht auch hier, wie in der aristotelischen Philosophie, der Theismus der jüdischen Religion gänzlich in den abstrakten Deismus umschlägt, weil Gott, ob er gleich selbst in der absoluten Transcendenz, fern von der diesseitigen Weltendlichkeit sein Wesen hat, dennoch in thätigem Zusammenhange mit ihr bleibt. Allein alle diese Annahmen standen doch zu wenig im Mittelpunkt des eigentlichen religiösen Lebens, waren zu sehr theils Hülfs-hypothesen des allgemeinen Volkes, theils esoterische Spekulationen jüdischer Sonderkreise, um verhindern zu können, dass jene Religion schliesslich gänzlich in totem Formelkram erstarrte, und um die Zeit, als Jesus von Nazareth auf den Schauplatz trat, nur mehr das hippokratische Aussehen eines Greisenantlitzes zeigte. Kein Wunder! waren doch die parsischen Engel eigentlich bloss Naturgottheiten, war doch ihre Annahme aus diesem Grunde nur ein offener Rückfall in die prinzipiell bereits überwundene Stufe des naturalistischen Polytheismus. Was aber die Hypostasen des göttlichen Wortes und der Weisheit anbetrifft, so waren zwar beide der Welt immanent und drückten die Gegenwart des Göttlichen im Endlichen aus, dasjenige also, worauf es eigentlich ankam; allein sie waren doch im Grunde nur spiritualistischere, unpersönliche Bezeichnungen für den Geist und daher zunächst unfähig, auf das religiöse Bewusstsein einen tieferen Einfluss zu gewinnen, weil sich das Denken damals noch nicht bis zu jener Höhe der Abstraktion erhoben hatte, um sich mit dem Begriffe des unpersönlichen Geistes zu befreunden*).

Wie dem aber auch sei, in jedem Falle bildet der jüdische Theismus den schroffsten Gegensatz zur hellenischen Philosophie, die, wenn man von dem abstrakten Monismus der Eleaten, sowie von den scheinbar theistischen Anklängen bei Plato und den deistischen Momenten des Aristoteles absieht, im wesentlichen sich als ein naturalistischer Pantheismus darstellt. Beide von verschiedenen Seiten herkommenden Gedankenbewegungen hatten um

*) Vgl. v. Hartmann: a. a. O., S. 366 ff.

den Beginn der christlichen Zeitrechnung herum einen Punkt erreicht, wo sie, jede für sich allein genommen, unfähig waren, noch einen weiteren Schritt zu machen. Die beiden stolzen Ströme, die so mutig in überquellender Lebenskraft, brausend und schäumend durch die Lande sich ergossen hatten, drohten nun kläglich im Sande zu verlaufen, wenn nicht noch rechtzeitig jemand sich fand, der sie mit starker Hand in ein gemeinsames Bette leitete. Der alexandrinische Jude Philo, ein Zeitgenosse Jesu, war der Erste, der den kühnen Versuch unternahm, zwischen dem jüdischen Theismus und dem naturalistischen Pantheismus der hellenischen Philosophie zu vermitteln, eine Brücke zu schlagen zwischen Religion und Wissenschaft und den semitischen mit dem arischen Geiste auszusöhnen: er führte damit eine neue Epoche innerhalb der menschlichen Gedankenentwicklung herbei, die ihre Wirkungen bis in die Gegenwart hereinstreckt und erst in unsern Tagen zum endlichen Abschluss gekommen ist.

Philo behält als Jude die transcendente Vorstellung des einen Gottes bei, ja, er entrückt denselben ausdrücklich in eine solche Ferne, versetzt ihn in einen solchen Zustand der Überweltlichkeit, dass von ihm gar kein bestimmter Begriff mehr übrig bleibt: nicht was es ist, lässt sich von diesem absolut beziehungslosen Wesen sagen, sondern nur, dass es ist. Hier ist also die metaphysische Verabsolutierung Jahos bereits soweit vorgeschritten, dass auch das Prädikat der Persönlichkeit, welches selbst diese Verabsolutierung erst ermöglicht und bis dahin immer noch ein gewisses Gegengewicht gegen die aus der Verabsolutierung entspringende Fernrückung geboten hatte, ins Wanken gerät. Gott ist das unbegreifliche, eigenschaftslose Eine, dessen blossen Namen man schon nicht aussprechen kann, ohne seinen Begriff zu verunreinigen und ihn aus seiner Erhabenheit in den Staub der Endlichkeit herabzuziehen. Gleichzeitig aber eignet sich Philo die Vorstellung der platonischen Weltseele im Sinne des stoischen Logos an, als den Inbegriff oder die einheitliche Totalität aller mit Kräften begabten Ideen, und identifiziert denselben mit dem jüdischen Worte oder der Weisheit. Der Logos ist die ewige Vernunft der Gottheit, die Idee aller Ideen, die Kraft, welche alle Kräfte in sich einschliesst; er ist die Ausstrahlung und das Abbild Gottes, der Erzengel oder der Engelfürst, der »erstgeborene Sohn« Gottes, der »zweite Gott«, das Urbild der Welt und die schöpferische Kraft derselben; er ist die Seele, welche die Welt zu ihrem Körper hat, zugleich aber auch das Organ der Weltregierung, der Stellvertreter und Gesandte Gottes, der »Mittler«, der das

Endliche mit dem Unendlichen zusammenschliesst. Wörtlich wird er zwar von Philo personifiziert, ohne dass jedoch dieser Begriff der Persönlichkeit mehr als eine poetische oder symbolische Bedeutung hätte, weil er nur so imstande ist, sich als Prinzip der göttlichen Immanenz darzustellen.

Aber nicht lange konnte der Logos in diesem zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit unklar hin und her schwankenden Zustand bleiben. Das sinnliche Denken jener Zeit, welches den Begriff des Geistes nicht rein festzuhalten vermochte, wenn es denselben nicht mit der Vorstellung der Persönlichkeit verknüpfte, hätte sich notwendig für die letztere entscheiden müssen, auch dann, wenn nicht bereits Philo selbst durch seine rhetorisch poetische Personifikation des Logos hierzu den ersten Anstoss gegeben hätte. Zu alledem aber kam jetzt noch ein neues Element, welches mit dem Begriffe der Persönlichkeit in Bezug auf den Logos völlig Ernst zu machen zwang, das waren die Grundbestimmungen der jungen christlichen Religion.

Es war die grosse weltgeschichtliche That des Apostels Paulus, wodurch er als der eigentliche Stifter des Christentums erscheint, dass er die Strenge des jüdischen Ceremonialgesetzes aufhob, indem er behauptete, Jesus, der Zimmermannssohn von Nazareth, habe durch seinen Tod das Gesetz überflüssig gemacht und durch die Thatsache seiner Auferstehung bewiesen, dass er nicht nur der Messias im partikularistischen Sinne des jüdischen Volks-erretters sei, sondern im Sinne eines Weltenheilands, welcher gekommen, um die ganze Menschheit zu erlösen. Damit vollzog er den offenen Bruch mit dem jüdischen Gesetze und der an dieses geknüpften Religion, damit durchbrach er zugleich die Schranken des spezifisch jüdischen Theismus und erhob den Monotheismus zur Universalgottesanschauung. Rückte nun schon das ganz Ausserordentliche der Bedeutung, die mit jener Annahme dem Messias zugeschrieben wurde, diesen in die Sphäre der Übermenschlichkeit hinaus, so war es nur mehr ein Schritt, als das Evangelium des Johannes um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die in dieser Weise erweiterte Messiasidee mit der philonischen Logosidee verschmolz, Jesus für das fleischgewordene »Wort« erklärte, und damit die christliche Religion zugleich mit der Philosophie in Zusammenhang brachte. An die Stelle des jüdischen Geistes Gottes, welcher als das Uerste über den Wassern schwebt, setzt damit das Christentum die Behauptung: im Anfang war das Wort! Nun konnte offenbar kein Zweifel mehr bestehen, dass in der That der Logos als ein persönliches Wesen aufzufassen sei, und, wenn auch das Johannisevangelium selbst diese Frage als eine offene bestehen liess, wenn

hier der Logos in ähnlicher Weise, wie bei Philo, zwischen realer Unpersönlichkeit und allegorischer Persönlichkeit noch die Mitte hielt, so musste sich doch in der Auffassung des Christen derselbe von nun an unter der ganz bestimmten Vorstellung der Persönlichkeit darstellen, weil er sich ihm in Gedanken beständig mit der Erinnerung an die historische Person des gekreuzigten Jesus von Nazareth verband.

Auf dieser Höhe angelangt, beginnt nun das christliche Interesse sich mit dem jüdischen Theismus auseinanderzusetzen und dem persönlichen Logos eine Stellung zu erkämpfen, welche dem höchsten Gotte Jahö wenigstens in keiner Weise etwas nachgiebt. Wenn beide gleichmässig persönlich sind, dann darf nicht dem einen ein Zustand weltentrückter Erhabenheit zugestanden werden, welche dem andern nicht eignen soll, dann muss, wenn der Logos nicht zu jener Höhe emporgehoben und damit seine eigentliche Bedeutung als Immanenzprinzip für das religiöse Bewusstsein wieder einbüßen soll, der jüdische Gott Jahö an die Seite des christlichen Logos heruntergezogen werden, dann darf nicht dieser die höchste Stufe in der Rangordnung der göttlichen Wesenheiten einnehmen, sondern muss selbst nur eine untergeordnete Gottheit sein, über welcher das absolut höchste Wesen in unnahbarer Ferne und unbegreiflicher Hoheit thronet. In diesem Gedankengange bewegen sich im Grunde die sämtlichen Spekulationen des christlichen Gnosticismus, in welchem die jüdische Gotteslehre auf der einen, die philonische Logosphilosophie auf der andern Seite zu einer wunderlichen Verquickung des Theismus mit dem abstrakten Monismus führt. So gilt dem Marcion der jüdische Gott Jahö zwar für den Schöpfer der Welt, aber er ist dieses doch nur im Auftrag der höchsten Gottheit, und Jesus oder der Logos hat wieder gut zu machen, was durch den Weltschöpfer hierbei verdorben ward, verdorben werden konnte, weil derselbe nicht ein absolut gutes Wesen ist. Es ist klar, dass hiermit die kaum versöhnten Gegensätze von neuem wieder auseinander gerissen sind. Der naturalistische Pantheismus der hellenischen Philosophie tritt in den verschiedenen Systemen der Gnosis klar hervor, die fast sämtlich darin übereinstimmen, dass sie das Absolute als ein rein bestimmungsloses, mithin auch unpersönliches Wesen über die endliche Welt hinausrücken und es erst hier zum eigentlichen Bewusstsein kommen lassen. Der Weltprozess ist der Prozess der fortschreitenden Individualisierung Gottes, sei es, dass derselbe vermittelt wird durch die Emanation der schaarenweise aus dem »uranfänglichen Schweigen« der unbewussten Gottheit oder dem »Bythos«, dem Abgrund, hervorbrechenden Äonen, die herabsteigen und

sich einsenken in die ungöttliche Materie, wie im System der Valentinianer; sei es, dass Gott als die Urmonas mittelst ewiger immanenter Gegensätze sich im Prozess der endlichen Weltentwicklung mit sich selbst zusammenschliesst, wie in den clementinischen Homilien.

Wenn aber hier überall der abstrakte Monismus auf dem Boden der christlichen Religion mit den verschiedenartigsten jüdischen, parsischen, ägyptischen und hellenischen Elementen verquickt, noch dazu in ein seltsam phantastisches Gewand gekleidet, auftritt, so erscheint er dagegen, von allen religiösen Elementen losgelöst, in dem System des Neuplatonismus in einer Fassung, die ihm nicht nur die höchste Bewunderung aller Zeiten sichert, sondern in welcher er auch zugleich den tiefsten Einfluss auf die gesamte gleichzeitige und nachfolgende Gedankenentwicklung ausgeübt hat. Der Geist der hellenischen Philosophie nimmt hier noch einmal, zum letzten Male, seine ganze Kraft zusammen und erreicht in gewaltigem Anlauf eine Höhe, wie er sie hinfort nicht mehr überflügeln kann. Alle Bestimmungen, zu denen der philosophierende Geist auf seinem bisherigen Wege gelangt ist, nimmt das System des Plotin († 269) in sich auf und führt sie zugleich zu ihrer klassischen Vollendung. Alle Probleme, an welchen die vorangegangenen Denker sich vergebens abgearbeitet haben, sucht er mit kühnem Griff zu umspannen und sie im Lichte des eigenen Gedankens aufzulösen. Ursprünglich nur bemüht, seinen Meister Plato auszulegen, wächst ihm unter der Hand ein völlig Neues, und auf dem Boden der platonischen Philosophie entsteht ein grandioser spekulativer Gedankenbau, der wie ein hehrer Göttertempel auf der Akropolis weithin schimmernd, über alle andern Gebäude hinwegragt. Die Bedeutung dieses Systems aber besteht vor allem darin, dass es sich nicht bloß damit begnügt, seine Prinzipien nur aufzustellen, sondern dieselben in ganz moderner Weise aus seinem Grundprinzip zugleich auch abzuleiten sucht, wenn ihm dies notwendig auch misslingen musste deshalb, weil von dem überseienden, abstrakt-monistisch gefassten Einen nun einmal niemals und auf keine Weise zur Wirklichkeit zu gelangen ist. Der abstrakte Monismus macht in der neuplatonischen Philosophie die ungeheuersten Anstrengungen, er rafft die Geistesarbeit aller vorangegangenen Jahrhunderte zusammen und überschlägt sich gleichsam selbst, um sich als brauchbares Weltprinzip zu erweisen. Aber das Erstrebte bleibt ihm ewig unerreicht; an der Realität, an den Begriffen der Vielheit und des Wechsels scheitern auch die bestgepanzten Gedankenkolonnen und lösen sich auf, und dem Philosophen bleibt in seiner Verzweiflung kein anderer Ersatz, als in der mystischen Einswerdung mit ihm das

absolute Wesen nur zu empfinden, das er im Begriffe nicht erreichen kann. Der Neuplatonismus mit seiner widerspruchsvollen Mystik, in welcher der Bruch des Geistes mit der Natur, den Plato vollzogen hatte, geradezu zur krankhaften Entfremdung des ersteren von der Wirklichkeit ausgeartet, ist so das klassische oder typische Beispiel dafür, dass es nicht angeht, von jenen obigen Grundbestimmungen den Begriff der Einheit in einseitiger Weise zu überspannen, dass vielmehr alle derartigen Versuche keinen andern Ausgang haben, als die völlige Verzichtleistung des Geistes auf sich selbst.

Allen diesen pantheistischen Spekulationen gegenüber vertritt nun das Christentum der Apologeten und Kirchenväter den Standpunkt des Theismus. Hier zeigte sich nun aber, dass mit der Personifizierung des Logos gerade dasjenige verloren ging, was zu der Aufstellung desselben von religiöser Seite eigentlich die Veranlassung gegeben hatte. Nur solange der Logos noch im Grunde unpersönlich war, mithin für ein von der transcendenten persönlichen Gottheit verschiedenes Wesen gegolten hatte, war er imstande, als Prinzip der Immanenz Gott und Welt mit einander zu vereinen. Nur solange als er, noch halb und halb naturalistisch gedacht, sein Wesen in der endlichen Welt selbst zu haben schien, konnte er für den Repräsentanten der überweltlichen Gottheit in der Endlichkeit gehalten werden. Als er dagegen die festen Umrisse der Persönlichkeit erhielt, als er damit gleichsam den Staub des Irdischen von sich abstreifte, da geschah, was sich vorher bereits bei der Personifizierung und der mit ihr Hand in Hand gehenden Ethisierung des höchsten Gottes Jaho ereignet hatte: der Logos rückte über die Sphäre der Immanenz hinaus, der göttliche Sohn fuhr auf gen Himmel, und indem er sich droben mit dem Vater vereinigte, liess er die Welt als eine verwaiste hinter sich zurück. Zwar ist der persönliche Logos-Christus zunächst noch immer im ganzen eine dem Herzen nahestehende Person, wenigstens solange er noch unter Gott als Mittler steht. Allein gerade je mehr die Reflexion auf seine Persönlichkeit ihn mit dem persönlichen Jaho als ähnlich und gleichwertig erscheinen lässt, wird er dem Menschen unerreichbar fern gerückt, wird er von dem persönlichen Jaho gleichsam magnetisch angezogen, bis er endlich neben ihm zu seiner Rechten sitzt und ebenso absolut, heilig u. s. w. ist, wie Gott selbst. Weil der Logos in Jesus von Nazareth persönlich geworden, und weil dieser nachgewiesener Maassen gestorben war und auf der Erde, im Immanenten nicht mehr weilte, dennoch aber ein göttliches Wesen repräsentieren sollte, so musste eben dies als Beweis dafür gelten,

dass der Logos als Immanenzprinzip nicht zu brauchen war, und es war somit letzten Endes gerade die Persönlichkeit, die Anknüpfung des Logos an die historische Person des Gekreuzigten, welche eben jene Bedeutung des Logos für das religiöse Fühlen aufhob, wobei es ganz gleichgiltig ist, ob sich dieser rein logische Prozess als solcher auch in der bewussten Reflexion der Urchristen widerspiegelte oder nicht.

In dieser Lage wiederholt das religiöse Bewusstsein denselben Prozess noch einmal, der es zur Aufnahme des Logos gezwungen hatte. Es sucht die Hilfe, wie früher, bei dem Hauche seines Mundes, durch welchen sich Gott der Welt kund thut und in beständigem Zusammenhange mit ihr bleibt; es sucht sie bei jenem heiligen Wesen, das wie ein Sendbote vom Himmel in die Herzen der endlichen Geschöpfe gleichsam herabsteigt, tröstend und warnend und göttliche Verheissungen übermittelnd, das, wie ein Lichtstrahl von oben, das Antlitz der Gläubigen verklärt, gleich einer Taube, dem Sinnbild der Unschuld, ihm als Ideal der sittlichen Reinheit über dem Haupte schwebt, es sucht sie mit einem Worte bei der göttlichen Weisheit oder dem »Wort« und setzt dasselbe als ein drittes Wesen den beiden ersten Personen der Gottheit an die Seite. Wozu die Begriffe »Wort« und »Weisheit« schon einmal gedient hatten, nämlich spiritualistische Bezeichnungen für den Geist zu sein, den sich jene Zeit nun einmal ohne die Einmischung naturalistischer Vorstellungen nicht zum Bewusstsein bringen konnte, dazu müssen sie auch jetzt wieder ihre Kraft bewahren, weil eigentlich sie es sind, die den Begriff des dritten Gliedes innerhalb der Gottheit konstituieren. Weil sich mit ihnen zugleich die Vorstellung des Unpersönlichen verknüpft, ist dieses dritte Glied imstande, Bindeglied zwischen der Überweltlichkeit Gottes und dem religiösen Gemüt zu sein, wie es nach seiner Allgegenwart dürstet, oder sich als Immanenzprinzip im religiösen Prozesse auszuweisen.

Indem nun aber die Bezeichnung des Geistes für das dritte Glied der Gottheit üblich wird, tritt damit die Gefahr des Naturalismus von neuem in den Vordergrund, und, um den Gottesbegriff völlig zu vergeistigen, um ihn von allen naturalistischen Beimischungen völlig rein zu halten, bleibt nun kein anderer Ausweg übrig, als auch den heiligen Geist zu personifizieren. »Die Personifizierung des Geistes,« sagt daher Hartmann mit Recht, »ist also nur als Fortsetzung und letztes Glied in der Denaturierung und Vergeistigung des Gottesbegriffes überhaupt zu betrachten: da man den spiritualistischen Gegensatz der naturalistisch-materiellen Substanz nicht anders als unter dem Bilde der Persönlichkeit zu präzisieren wusste, so erhob man den »Geist« zur dritten Person der Gottheit, um nur

keinen Zweifel darüber bestehen zu lassen, dass keines der konstituierenden Prinzipien der Gottheit anders als im Gegensatz gegen allen Naturalismus zu denken sei. «*) In dieser Beziehung kommt dem Begriffe der Persönlichkeit eine unendliche Bedeutung zu. Wie er ursprünglich dazu gedient hat, den menschlichen Geist aus seinem Zustande der Unbewusstheit zu erwecken, der ihn noch ganz mit dem Naturleben verschlungen hielt, und ihn auf seinen Gegensatz zur Natur aufmerksam zu machen; wie er ihm seine Würde zum Bewusstsein gebracht und ihn gelehrt hat, die Fesseln der unmittelbaren sinnlichen Gegenwart von sich abzuschütteln und seine Aufgaben in einer höheren Welt zu suchen, so hat er auch später noch, gleich einem getreuen Eckart, ihn zu immer reineren Anschauungen emporgeleitet und ihn vor Abgründen des Naturalismus geschützt, wenn die Fata morgana der sinnlichen Anschaulichkeit ihn vom rechten Wege abzulenken drohte. Der Begriff der Persönlichkeit hat so gleichsam eine kulturgeschichtliche Mission erfüllt, die ihm nicht hoch genug angerechnet werden kann. Eine ganz andere Frage aber ist es, ob er auch dann noch konserviert zu werden braucht, wenn der menschliche Geist es gelernt hat, frei auf eigenen Füßen zu stehen und allein seinen Weg zu finden, oder ob er nicht vielmehr endlich aufgegeben werden muss, wie ein Gerüst, welches man abbricht, wenn der Bau vollendet ist. Vorläufig konnte der Geist diese Stütze jedenfalls noch nicht entbehren, war doch selbst ein Tertullian noch nicht imstande, die Gottheit anders, denn als eine feinere Körperlichkeit sich vorzustellen.

Wenn die Personifikation des heiligen Geistes das religiöse Bewusstsein trotzdem nicht abzuhalten vermochte, ihn als Prinzip der göttlichen Immanenz zu verehren, so hatte dies einzig und allein darin seinen Grund, dass diese Bestimmung beim Geiste, eben weil derselbe mit dem göttlichen Worte identisch war, doch niemals so feste Umrisse gewinnen konnte, wie die Persönlichkeit der beiden ersten Glieder in der Gottheit. Im heiligen Geiste mischte sich Heiligkeit und Ergossensein, Persönlichkeit und Emanation, Übersinnliches und Sinnliches, rein Geistiges und fein Stoffliches, Supranaturalismus und Naturalismus. Er schwankte zwischen allen diesen Begriffen in der Mitte: die Persönlichkeit diente ihm als Träger der Heiligkeit, der naturalistische stoffliche Emanationsbegriff, auf Grund dessen er aus dem Vater und dem Sohne zugleich hervorgegangen sein sollte, als Träger der vermittelnden Immanenz, und so konnte er sich in dieser Stellung erhalten, ohne seine spezifisch religiöse Bedeutung einzubüssen.

*) A. a. O., 594 f.

Viel grössere Schwierigkeiten bereitete es dem religiösen Denken, dass mit der Annahme der drei Persönlichkeiten in Gott, dieser seine ursprüngliche Einheit verloren hatte. Darüber kann ja kein Zweifel bestehen, und aller noch so immense Scharfsinn der Apologeten, die über diese Konsequenz hinwegzukommen suchten, konnte die Thatsache nur bestätigen, dass jener ganze oben geschilderte Personifikationsprozess nichts weiter ist, als ein offenkundiger Rückfall in den polytheistischen Henotheismus. Es war daher nur natürlich, wenn diejenigen, denen der Begriff der göttlichen Einheit näher am Herzen lag als der Gedanke der Immanenz, unter dem Namen der Monarchianer oder Unitarier gegen die Personifikation entschieden protestierten und die Gottheit, um sie vor jeglicher menschlichen Verunstaltung zu bewahren, entweder, wie Paulus von Samosata, in deistischer Weise über den Kreis der Weltendlichkeit hinausrückten und die Hypostasen des Sohnes und des Geistes gänzlich leugneten, oder aber, wie Arius, den Unterschied zwischen dem Vater und den beiden andern Hypostasen als einen Unterschied des Ranges darzustellen suchten, welcher die Einheit und göttliche Erhabenheit des Vaters nicht berührt, oder endlich, wie Sabellius, zu der Annahme ihre Ausflucht nahmen, die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist sei eine blosser Verschiedenheit der Namen, und der Erscheinungsweisen, Offenbarungsformen oder der Modalitäten Gottes. Nach dieser Anschauung des Modalismus, der nach seinem Urheber auch als Sabellianismus bezeichnet wird, ist die Gottheit als solche das einfache, an sich bestimmungslose und in sich verschlossene Wesen oder die absolute Monas; aber indem sie sich aufschliesst und sich dem Menschen gegenüber offenbart, stellt sie sich dem endlichen Bewusstsein successive in drei verschiedenen Bestimmungen, Formen oder Gestalten dar, oder wendet sie demselben ein dreifaches Antlitz (*πρόσωπον*) zu, mittelst dessen sich der Mensch das eigentliche Wesen Gottes vergegenständlicht. Offenbar ist dies eine pantheistische Reaktion gegen den tritheistischen Henotheismus im Christentum, allein sie erschien als solche doch mit zu vielen abstrakt-monistischen und naturalistischen Elementen verquickt und drohte ausserdem die Unterschiede im Wesen Gottes als bloss menschliche Anschauungsweisen völlig zu verflüchtigen, sodass die christliche Kirche durchaus richtig handelte, wenn sie alle diese unitarischen Richtungen ein für alle Mal verwarf.

Dem gegenüber stellen die Konzilien zu Nicäa (325) und Konstantinopel (381) das Verhältnis der drei Personen zu einander, sowie zum Begriffe der göttlichen Einheit in der Weise fest, dass sie zwar die letztere als die göttliche Wesenheit (*οὐσία*) mit Ent-

chiedenheit betonen, allein gleichzeitig nicht nur die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist nicht aufgeben und dieselbe weder als einen blossen Unterschied der Namen, noch der Erscheinung, vielmehr für eine wahre und wirkliche Verschiedenheit in Gott betrachten, sondern auch obendrein behaupten, zwischen den drei Hypostasen bestehe eine vollkommene Wesensgleichheit, nicht ein Verhältnis der Unterordnung und des Ranges: »μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι«, das ist die Formel, in welcher die Trinitätsstreitigkeiten zur Ruhe kommen. Die orthodoxe Kirche vermeidet absichtlich die Bezeichnung *πρόσωπον*, weil dieselbe durch den Gebrauch von Seiten der Sabellianer den Sinn einer blossen Erscheinungsform angenommen hatte. Als dagegen die Lateiner das Wort *ὑπόστασις* in ihre Sprache übersetzen wollten, blieb ihnen kein anderer Ausdruck für dasselbe als *persona* übrig, welches dem griechischen *πρόσωπον* entsprach, weil das Wort *substantia*, das noch am ersten das griechische *ὑπόστασις* hätte wiedergeben können, gleichbedeutend war mit *essentia*, dieses aber leicht das Missverständnis hervorgerufen hätte, als ob die Lateiner damit *τρεῖς οὐσίαις*, mithin gerade dasjenige hätten behaupten wollen, was von den Griechen verworfen wurde*). Demnach lautet die Formel im Lateinischen: »una substantia in tribus personis,« und alle Fassungen, welche dieser Bestimmung nicht entsprechen, müssen als offenbare Häresien angesehen werden, mögen sie auch im übrigen so spekulativ sein, wie nur möglich. Das Wort *πρόσωπον* aber bedeutet hier ebenso wie *persona* nicht eigentlich Persönlichkeit im heutigen Sinne dieses Wortes, sondern es bezeichnet vielmehr nur das Antlitz oder die Maske, wie sie ein antiker Schauspieler zu tragen pflegte, der in demselben Stücke drei verschiedene Rollen spielt. Daher erschien jene berühmte trinitarische Formel ihrer Zeit und selbst dem Mittelalter noch keineswegs so widerspruchsvoll, wie sie sich uns auf unserm heutigen Standpunkt darstellt, die wir bei dem Worte »Gott« in der Regel zunächst an ein persönliches Wesen denken und mit dem Begriffe der Persönlichkeit vor allem den Begriff einer abgeschlossenen Bewusstseinsphäre und eines individuellen Selbstbewusstseins zu verknüpfen pflegen. Das ursprüngliche Christentum lehrt nicht

*) Es ist hierbei daran zu erinnern, dass das Wort *ὑπόστασις*, das bis zu den Stoikern mit *ὑποκείμενον* oder substratum gleichbedeutend war, durch Plotin eine ganz veränderte Bedeutung, nämlich die eines Produktes der (aus der *δύναμις* entsprungenen) *ἐνέργεια* erhalten hatte, und eben in diesem Sinne in die nicäische Formel eingegangen ist. Substantia hingegen machte diesen Bedeutungswechsel von *ὑπόστασις* nicht mit und blieb gleich substratum, daher untrennbar von der *οὐσία* und unfähig, zu dieser in den Gegensatz zu treten.

einen persönlichen Gott, der zugleich drei Persönlichkeiten wäre; diesen ungeheuren Widerspruch begeht die Kirche garnicht, sondern sie lehrt im Gegenteil eine an sich unpersönliche Gottheit (Wesenheit), die sich in drei verschiedenen Weisen, d. h. im Vater, Sohn und heiligen Geist personifiziert*).

Augustinus sucht dies Verhältnis klar zu machen und zugleich einen Anknüpfungspunkt für die Erkenntnis der göttlichen Trinität im menschlichen Geiste nachzuweisen, indem er hierbei von dem Gedanken ausgeht, derselbe müsse als ein Ebenbild des göttlichen Geistes die einzelnen Bestandteile des letzteren gleich einem Spiegel in sich reflektieren. Das Selbstbewusstsein kommt nämlich nach ihm dadurch zustande, dass der menschliche Geist ein ihm völlig gleiches Bild (*notitia sui*) oder ein Wissen vor sich erzeugt, und zwar auf Grund einer ursprünglichen Erkenntnis, die nur bis dahin latent oder gleich einer Erinnerung (*memoria*) in ihm geschlummert. Der selbstbewusste Geist ist also wesentlich Erinnerung seiner selbst, indem er durch die eigene *memoria* gleichsam zur Geburt jenes Bildes befruchtet wird; die *memoria* verhält sich daher zur *notitia* wie der Vater zum Sohn. Er will oder liebt aber zugleich auch sich selbst, und eben diese Liebe verbindet ihn selbst als Subjekt mit dem von ihm erzeugten Bilde seiner selbst als Objekt, oder mit anderen Worten, sein Wille oder seine Liebe (*amor*) verhält sich zu seiner *memoria* und *notitia* ganz ebenso, wie sich in der göttlichen Trinität der Geist zum Vater und zum Sohne verhält, und alle drei bilden doch nur ein einziges unteilbares Wesen. Dieser ohne Zweifel geistreiche Einfall des Augustinus ist nicht nur bestimmend gewesen für alle Spekulationen über die Trinität im Mittelalter, sondern er hat auch vor allem in unserem Jahrhundert eine grosse Rolle bei der Reaktion des Theismus gegen den modernen Pantheismus gespielt, kann daher auch erst hier näher zur Sprache kommen, wo er zugleich auf seinen spekulativen Wert hin zu untersuchen ist. Jedenfalls zeigt dieses Beispiel des Augustinus, dass der Gott der ursprünglichen christlichen Kirche keineswegs jenes widerspruchsvolle Ungeheuer ist, wozu ein verständnisloser Rationalismus, welcher das Kind zugleich mit dem Bade ausschüttet, ihn stempeln möchte, sondern eine Dreipersonlichkeit auf unpersönlicher Grundlage, wenn auch die letztere niemals als solche selbständig hervortritt.

Der tritheistische Henotheismus des Christentums, darin hat Hartmann ohne Zweifel recht, ist in historischer und völkerpsychologischer

*) Vgl. v. Hartmann: a. a. O. 589—601.

Beziehung die unwillkürliche und unbewusste Reaktion des polytheistischen Henotheismus der arischen Völker gegen den abstrakten Monotheismus des semitischen Judentums*); in spekulativer und religiöser Hinsicht ist er die ins Absolute hinausprojizierte und zu persönlichen Gestalten verdichtete Sehnsucht des Menschengestes nach der Allgegenwart oder Immanz des göttlichen Wesens. Weil dem religiösen Gemüte, das in heisser Sehnsucht nach der unmittelbaren Nähe der Gottheit verlangt, diese im Äther der unahbaren Heiligkeit entschwindet, sowie es ihr die Züge der ethischen Persönlichkeit leiht, darum klammert es sich mit aller Inbrunst, deren es fähig ist, an die Gestalt des göttlichen Sohnes an und hofft in der Liebe zu ihm seine innere Befriedigung zu finden. Weil ihm auch dieser gen Himmel auffährt, sobald es mit dem Begriffe seiner Persönlichkeit Ernst macht, indem es ihn mit dem gestorbenen Jesus von Nazareth identifiziert, und ihn, der in verklärter Gestalt auf Erden wandelt, als seinesgleichen anerkennt, so ruft es den heiligen Geist als den Mittler zwischen ihm und Gott herbei, ohne zu bemerken, dass ihm auch dieser unter den Händen entweicht, in demselben Momente, wo es sich anstrengt, eine klare Vorstellung von ihm zu gewinnen.

Die Trinität ist nicht das eigentliche Centraldogma des Christentums, wie Hegel meint, insofern jedoch der spekulative Wert und die praktische Bedeutung einer Religion letzten Endes einzig und allein darauf beruht, inwieweit sie dem Begriffe der Immanenz des göttlichen Geistes gerecht zu werden vermag, ist das Trinitätsdogma von unendlicher Wichtigkeit auch für das Christentum, weil in ihm das Streben nach jenem Begriffe seinen bis dahin höchsten symbolischen Ausdruck gefunden hat. Hieran ändert es im Grunde gar nichts, dass die Verdreifachung des göttlichen Wesens dasjenige doch nicht leistet, wozu sie eigentlich vollzogen war, insofern Vater und Sohn wenigstens für die Dauer des Weltprozesses völlig transcendent bleiben, der Geist dagegen oder das eigentliche Immanenzprinzip bei seiner behaupteten Persönlichkeit zwischen Immanenz und Transcendenz in unklarer Schwebe hängen bleibt. Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit der Trinitätslehre für die christliche Philosophie, hier ist das eigentliche Kernproblem, das alle Denker bis in die neueste Zeit hinein beschäftigt hat, ohne dass es doch gelungen wäre, irgendwie eine befriedigende Lösung dafür zu finden aus dem einfachen Grunde, weil jene Lösung absolut unmöglich ist, weil die Spekulationen über die göttliche Trinität sich abzuälen, eine Annahme zu erweisen, die auf einer ihr selbst

*) A. a. O. 601.

von vornherein widersprechenden Voraussetzung beruht, nämlich auf dem Begriffe einer die Immanenz ausschliessenden persönlichen Transcendenz des absoluten Wesens. —

Wenn nun nach alledem im Christentum die Persönlichkeit und Bestimmtheit des überweltlichen Gottes ebenso feststeht, wie die Realität der Welt, so ist damit die Kluft zwischen ihm und der abstrakt-monistischen Philosophie, welche die Bestimmtheit des absoluten Wesens leugnet und alle Unterschiede der Welt für einen aufzuhebenden Sinnenschein erklärt, eine so vollständige und tiefe geworden, dass es von nun an als eine Unmöglichkeit erscheint, zwischen diesen beiden Gegensätzen eine Vereinigung herzustellen. Zwar hatte Origenes († 254), der erste christliche Systematiker, von dieser Seite her noch einmal den Versuch gemacht, den Geist jener Philosophie mit dem Christentume auszusöhnen; allein die Vereinigung des abstrakt-monistisch gedachten Vaters mit den beiden christlichen Hypostasen des Sohnes und des Geistes konnte weder in philosophischer Hinsicht genügen, noch auch befriedigte sie als tritheistischer Subordinationismus das christliche Bewusstsein und wurde daher mit Recht von der Kirche als Häresie verworfen. Auch die Vermittlungsversuche von Seiten des Augustinus konnten die Kluft nicht überbrücken. Statt dessen drang jetzt umgekehrt der abstrakte Monismus in das christliche Dogma ein, als mit dem völligen Ausbau des neuplatonischen Systemes ein Schüler des Proklus unter dem Pseudonym des Bischofs Dionysius Areopagita Anschluss suchte an die inzwischen zur Weltherrschaft emporgestiegene neue Religion. Allein auch hier vermochte jene Anschauung nicht zu finden, was ihr selber abging, den Weg vom einzig Einen zur unterschiedlich in sich bestimmten Welt. Umsonst thürmt der Areopagite die spitzfindigsten Deduktionen aufeinander, um die Verbindung zwischen Himmel und Erde herzustellen, umsonst lässt er eine ganze Welt von himmlischen Heerscharen zwischen beiden auf- und niedersteigen, welche in bestimmter Rangordnung die erstrebte Einheit vermitteln sollen. Die Vielheit des Seins bleibt ewig dem wandellosen und in unnahbarer Hoheit in sich verschlossenen überseienden Wesen unerreicht, und die von Dionysius angenommene himmlische Hierarchie der Engel ist nur das Abbild der kirchlichen Hierarchie auf Erden, die jene göttlichen Mittler mit den irdischen »Heiligen« identifiziert, um so erst recht ihre eigene Macht und Herrlichkeit in den Augen der gläubigen Laien zu sanktionieren und zu befestigen.

Von nun an kann sich die christliche Philosophie den Einflüssen des Pantheismus nicht mehr entziehen, der hier überall nicht, wie früher, in der naturalistischen, sondern in der Regel in abstrakt-

monistischer Fassung sich geltend macht, wie sie der Neuplatonismus ausgebildet hat. Das Einheitsbedürfnis, die Sehnsucht nach der Immanenz des Göttlichen ist in erneuter Stärke erwacht. Der Mensch will nicht bloß einen persönlich in sich bestimmten Gott, von dem er sich eine anschauliche Vorstellung machen kann, er will diesen Gott auch als einen gegenwärtigen unmittelbar besitzen, weil er sich dessen wohl bewusst ist, dass nur so auch die härtesten Widersprüche ihre Lösung finden und er der Existenz desselben vollkommen sicher ist. Johannes Scotus Erigena an der Schwelle des Mittelalters schweisst die beiden Gegensätze noch einmal mit genialem Blick zusammen. Er behält die abstrakt-monistische Spitze der unbestimmten Gottheit bei und lässt dieselbe im Weltprozess in ihre Unterschiede auseinandergehen, wie sie, von der Immanenz des göttlichen Sohnes getragen, sich in alle Ewigkeit im Prinzip des Geistes wiederum in ihre absolute Einheit zurückbewegen. Das Absolute ist so die in sich selber kreisende Fülle des unendlichen einen Lebens, die Einheit, welcher es wesentlich ist, sich im Prozesse des endlichen Werdens aufzuschliessen, die aber zugleich ihre Unterschiede wieder in ihren dunklen Schooss zurücknimmt, um sie von neuem an das Licht des Tages zu gebären. Es ist die Idee des konkreten Monismus, die in dieser Anschauung sich zu realisieren strebt: Einheit und Vielheit, Wesen und Erscheinung sind hier die gleich realen Momente und Durchgangspunkte, welche die eine lebendige Gottheit in ihrem ewigen Kreisläufe mit derselben Regelmässigkeit und Notwendigkeit durchläuft. Der Mensch ist durch kein besonderes Mittelwesen von Gott getrennt, sondern er ist als die höchste Stufe der Konzentration innerhalb des göttlichen Individualisierungsprozesses eine objektive Erscheinung der Gottheit selbst, der Übergangspunkt von der Natur zum individuellen Geiste, vom Geiste wiederum zurück in die intelligible allgemeine Wesenheit. Das Denken streift hier bereits ganz nahe die erstrebte Wahrheit; allein vor der unendlichen Tiefe seiner Konzeption schrickt es wie vor einem Abgrunde zurück, der sich plötzlich vor ihm aufthut und unfähig, die Realität des Endlichen neben dem absoluten Wesen festzuhalten, taumelt es schwindelnd wieder auf seinen Ausgangspunkt hinab und lässt neben dem Gedanken der Absolutheit Gottes die endliche Realität in eine bloss subjektive Erscheinung sich verflüchtigen. Und dennoch ist hiermit der Ton einmal angeschlagen, welcher hinfort durch die ganze mittelalterliche Theologie nachklingt. Das philosophische Bewusstsein, das die Nähe des Gottes unmittelbar einmal verspürt, das ihn in der Gestalt der neuplatonischen Einheit einmal ergriffen zu haben wähnt, ringt mit ihm, wie Jakob in der

Wüste, um ihn nimmermehr von sich zu lassen, es sei denn, dass er es zuvor mit seinem himmlischen Segen befruchtet habe.

Es ist klar, dass mit alledem die Gesichtspunkte eine nicht unwesentliche Verschiebung erlitten haben, welche wir oben als die Grundbestimmungen des philosophischen Denkens und deren Verschmelzung zur konkreten Einheit wir als das Ziel der spekulativen Gedankenentwicklung bezeichneten. Der Begriff der Einheit ist aus allen Kämpfen als Sieger hervorgegangen, neben welchem die Vielheit nur erst in zweiter Linie in Frage kommt. Seitdem der Monotheismus durch das Christentum zur Universalreligion erhoben und der Neuplatonismus den Begriff der Urmonas bis auf die höchste Spitze getrieben hat, sind alle atomistischen oder pluralistischen Weltklärungsversuche zur Unmöglichkeit geworden, und es kann sich hinfort nicht so sehr mehr darum handeln, ob der Weltgrund als eine reale Einheit zu denken sei, sondern vielmehr darum, wie man die Vereinigung dieser Einheit mit der weltendlichen Vielheit begreifen solle. Mit anderen Worten: das Problem der Einheit neben der Vielheit hat sich zum Problem der Einheit in der Vielheit oder zum Problem der göttlichen Immanenz potenziert, und es kommt erst jetzt zum deutlichen Bewusstsein, dass die Eine Gottheit absolut sein muss, weil sie als das gemeinsame Wesen alle übrigen Dinge in gleicher Weise in sich umfasst. Auch darüber kann kein Zweifel bestehen, dass der Geist das Höhere und das Prius dem Natürlichen gegenüber ist. Für die Natur hat das Christentum und dementsprechend auch die ganze christliche Theologie und Philosophie überhaupt keinen Sinn. Sie gilt ihnen für etwas Niedriges, Schlechtes, ja für die Quelle alles Bösen und alles Übels in der Welt und daher für etwas zu Überwindendes, welches den Sinn nur abzieht von der Betrachtung der göttlichen Dinge. Sie sind daher eher bereit, die ganze Natur für einen blossen Sinnenschein, für ein Nichtseiendes zu erklären, als sich in der intellektuellen Anschauung der übernatürlichen Idealwelt durch sie stören zu lassen. Das naive sich Umhertummeln der antiken Welt in der anschaulichen Natur ist einer gänzlichen Verachtung des Natürlichen gewichen. Der Geist, der in lebensfreudiger Jugend sein Auge und Herz an den Reizen der Natur entzückt, der im Murmeln der Quelle und im geheimnisvollen Rauschen des Eichenhaines die Stimme der Gottheit zu ihm sprechen hörte und schreckendurchbebt von ihrem Anblick die Augen niederschlug, wenn sie in flackerndem Lichtschein grollend und wetternd über den stöhnenden Bergwald dahinbrauste, der philosophierende Geist hat seinen Irrtum, die Natur mit der Gottheit verwechselt zu haben, eingesehen und erschüttert von dieser

plötzlichen Entdeckung, sagt er sich nun gänzlich von ihr los und flüchtet sich in die unfruchtbare Wüste oder hinter die dumpfen Mauern eines Klosters, um mit Gebet und Kasteiung auch noch den letzten Rest des Natürlichen in sich abzutöten. Der lebensvolle, von jugendfrischer Gesundheit strotzende antike Naturalismus ist in das Extrem eines ungesunden, mönchischen und greisenhaften Hyperidealismus umgeschlagen, welchem allein der seiner selbst bewusste Geist Realität und eine tiefere Bedeutung zu besitzen scheint. Demgemäss steht also vor allem die Realität des Geistes fest, nicht bloss des endlichen, sondern auch des göttlichen Geistes; und zwar ist der letztere im Gegensatze zu jenem wandellosen und unterschiedslosen, überseienden und übergeistigen Wesen der Neuplatoniker tritheistisch in sich bestimmte Persönlichkeit, nicht als ob dies eine Forderung des rein spekulativen Denkens wäre, sondern weil das kirchliche Dogma es so verlangt, welchem auch jenes in christlicher Demut sich zu unterwerfen hat, wenn es nicht etwa Gefahr laufen will, entweder mit dem kirchlichen Bannstrahl belegt zu werden oder gar im Feuer des Scheiterhaufens für seine besserwisserische Anmaassung zu büssen. Immanenz und Persönlichkeit, Absolutheit des unendlichen und Realität des endlichen Geistes, die alle weiteren Bestimmungen in sich einschliessen, sind demnach die Hauptbegriffe, welche dem mittelalterlichen Denken zu Grunde liegen, die Merksteine, zwischen denen dasselbe sich hin und her bewegt, und die es zur konkreten Einheit zusammenzuschmelzen suchen muss, um den Anforderungen des spekulativen Denkens sowohl, wie auch der kirchlichen Autorität gerecht zu werden.

Leider sind es absolut unversöhnliche Gegensätze, welche das Denken hiermit auszugleichen sich vergeblich abquält. Mit der Immanenz, dem offenbar wichtigsten aller dieser Prinzipien, ist die Annahme einer verabsolutierten Persönlichkeit oder eines Ich, welchem demgemäss die Welt als ein Nicht-Ich gegenübersteht, so wenig zu vereinigen, wie die Absolutheit eines abstrakt-einen Wesens, das als solches vielheitslos, unwandelbar, also auch unthätig sein soll. Solange die göttliche Persönlichkeit noch endlich gedacht wurde, wie im polytheistischen Henotheismus, blieb sie durch ihre Verknüpfung mit der Natur doch noch in einem gewissen Zusammenhange mit andern ebenso endlichen Personen und hatte daran einen gewissen Ersatz für die ihr in Wahrheit abgehende wirkliche Immanenz. Die verabsolutierte Persönlichkeit dagegen ist auch in ihrer persönlichen Abgeschlossenheit verabsolutiert zu denken und kann hinfort nicht mehr auf natürlichem Wege, sondern nur noch

auf dem des Wunders mit andern verkehren. So führt denn die Annahme der tritheistischen Persönlichkeit Gottes zum Verhältnis der Transcendenz zwischen Gott und Welt, und aller Tiefsinn des Anselm von Canterbury († 1109) ist nicht imstande, den Schnitt wieder zu heilen, der seine ganze Anschauung dualistisch auseinander klaffen lässt. Die Betonung der Absolutheit Gottes, wie sie insbesondere durch Thomas von Aquino († 1265) vertreten wird, hebt die Persönlichkeit des absoluten Wesens auf und lässt dasselbe erst in der endlichen Welt zum Selbstbewusstsein gelangen, ohne dass doch der menschliche Geist neben dem göttlichen eine volle Realität für sich in Anspruch nehmen könnte, d. h. sie führt zu einem Standpunkt, der zwischen abstraktem und konkretem Monismus unklar in der Mitte schwankt. Die Realität des endlichen Geistes und die Hervorkehrung des Prinzips der Individuation, welches vorher niemals in solcher Schärfe wie in Duns Scotus († 1308) zum Bewusstsein gekommen ist, lässt zwar der Welt ihr volles Recht zu teil werden, indem sie im Prinzip des göttlichen Willens sogar ein Band der Einheit findet, welches das Endliche mit dem Unendlichen verknüpft; allein dieses Band ist doch für sich allein noch zu schwach, um zwischen beiden in rechter Weise vermitteln zu können, und der endliche Geist hat im Gefühle seiner eigenen Realität keinen Raum mehr für den göttlichen Geist, der nun in einem unnahbaren, weltentrückten Zustande während der Dauer des Weltprozesses in deistischer Ungestörtheit von allen irdischen Vorgängen in sich verharret. Damit hat das Denken innerhalb der Scholastik seinen höchsten Gipfelpunkt erreicht, aber es ist zugleich auf einen Irrpfad abgewichen, wo jeder folgende Schritt es nur mehr in den gefährlichsten aller Abgründe reißen kann.

Der philosophierende Geist, der, aus dem Schoosse der christlichen Religion neu geboren, anfänglich nur darauf ausgegangen war, den religiösen Glauben auch mit wissenschaftlichen Gründen zu unterstützen und die von Gott geoffenbarte Wahrheit auch als das Resultat der menschlichen Erkenntnis nachzuweisen, der sich hierbei in unbefangenen Vertrauen der Kraft seines eigenen Denkens hingegeben hatte und naiv genug war, zu glauben, er müsse auf rein logischem Wege zu denselben Resultaten gelangen, wie sie das kirchliche Dogma als geoffenbarte Norm vorschrieb, er sah sich plötzlich in diesem Vertrauen getäuscht und entdeckte mit Schrecken und Verwunderung sich auf einem ganz andern Punkte angelangt, als wo die Kirche ihre gläubigen Söhne haben wollte. In dieser Lage blieb ihm nichts weiter übrig, als entweder auf dem einmal betretenen Pfade fortzuwandeln und den Gegensatz, der ihn von der Kirchenlehre

schied, durch eine schlaue Sophistik oder durch die heuchlerische und verderbliche Annahme der »doppelten Wahrheit« zu verhüllen, oder aber sich rückhaltlos der Kirchenlehre in die Arme zu werfen und auf die eigene Denkkraft gänzlich zu verzichten. In jedem Falle musste dieses Verhalten zu einer Veräusserlichung und Zersetzung des wissenschaftlichen sowohl wie des religiösen Bewusstseins führen, wie sich dieselbe unter anderm auch in den sinnlosen Spitzfindigkeiten der späteren Scholastiker, in ihrer Aufstellung und Beantwortung von allerlei kuriosen Fragen, sowie in den albernem Konsequenzen zeigt, welche dieselben aus dem kirchlichen Dogma ziehen, weil ihnen der rechte Ernst und die eigentliche Tiefe abhanden gekommen ist, die den grandiosen gotischen Dom der mittelalterlichen Scholastik einst errichtet hatten.

Abgestossen von der Unfruchtbarkeit und der kalten Strenge der ganzen scholastischen Denkweise, bei welcher das religiöse Gemüt leer ausgeht, klammert sich dieses mit heisser Inbrunst an die Immanenz des Göttlichen an und berauscht sich gleichsam in diesem Gedanken, indem es sich in eine gleichzeitige und jener parallel gehende Mystik flüchtet, die in Meister Eckart († 1329), sowie in Tauler († 1361) und in dem unbekannten Verfasser der deutschen Theologie eine solche Ausbildung und Vertiefung erreicht, dass neben ihr alle Scholastik der späteren Zeit verblasst, und die spekulative Tiefe des Neuplatonismus gleichsam noch einmal verwirklicht erscheint. Allein wie tief auch die Mystik jenen Gedanken fasst, und wie innig und aufrichtig sie auch bemüht ist, sich in dem engeren Rahmen der christlichen Religion zu halten, dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit vermag sie so wenig wie die ganze neuplatonische Anschauungsweise überhaupt gerecht zu werden und gerät aus diesem Grunde mit der Kirche in Konflikt. Was aber ihren Wert in spekulativer Hinsicht angeht, so ist auch sie abstrakter Monismus, welcher dem endlichen Geist, weil er dessen Realität nicht begründen kann, nichts weiter bietet als eine praktische Einswerdung mit dem Absoluten. Und doch ist dies genug, um jenen zu befriedigen, und doch vermag er sich für diese Anschauung zu begeistern, ja mit seinem Leben für dieselbe einzutreten, wenigstens solange er sich darüber noch nicht klar ist, dass jene mystische Vereinigung mit Gott doch auf einem offenbaren Widerspruch beruht, wenn ihm nicht selbst volle Realität zukommt. Aber so stark ist das Verlangen des Menschen nach der unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen, und so sehr blendet ihn doch zugleich die erhabene Nähe des alleinigen Wesens, dass er dabei seine eigene Individualität gänzlich aus den Augen verliert und gern bereit ist,

sie jenem unendlichen Lichtmeer zum Opfer darzubringen, wenn und solange er nur die Bürgschaft besitzt, dass die Gottheit nicht draussen in weltentrückter Ferne, sondern in seinem eigenen Innern ihre Wohnung aufgeschlagen hat.

Freilich, auch die tiefe Verinnerlichung der Mystik, die ihre Wurzel im religiösen Gefühle hat, und deren eigentlicher Zweck es ist, ihre Anhänger zu praktischer Bethätigung anzuspornen — völlig im Widerspruch zu den quietistischen Konsequenzen, welche doch eigentlich aus ihren Prinzipien sich ergeben — ist in rein logischer Hinsicht doch nur die offenbare Verzweiflung des menschlichen Denkens an sich selbst. Der subjektivistische Nominalismus trägt überall den Sieg über den Realismus davon, und so fliessen Mystik und Scholastik am Ende doch in einen theoretischen Skeptizismus zusammen, wie er immer das äusserliche Merkzeichen dafür bildet, dass eine Epoche sich ausgelebt hat.

Nikolaus von Kues († 1464) unternimmt es allerdings noch einmal, die beiden auch in spekulativer Weise mit einander auszugleichen und die parallelen Lichtstrahlen der Mystik und Scholastik, wie sie durch die ganzen früheren Jahrhunderte hindurchgehen, in einem einzigen Brennpunkt zu vereinen. Er nimmt so am Ausgang des Mittelalters eine ähnliche Stellung ein, wie sie an seiner Schwelle Scotus Erigena vertreten hatte, in dessen System jene Gegensätze noch verschmolzen waren, und bildet so gleichsam den symmetrischen Gegenpol desselben; und wirklich leistet er in dieser Beziehung das Höchste, was auf theologischem Boden überhaupt möglich war. Seine Verschmelzung des Theismus und Pantheismus, die in dem spekulativen Theismus dieses Jahrhunderts wieder auflebt, schliesst diese ganze mittelalterliche Gedankenbewegung gleichsam ab und wäre vielleicht auch in philosophischer Hinsicht Epoche machend geworden, wenn sich nicht inzwischen die Trennung des philosophischen vom religiösen Geiste, die bis dahin eine unlösbare Einheit gebildet hatten, vollzogen, und die Füße derer bereits vor der Thüre gestanden hätten, welche den Leichnam der ganzen scholastisch-theologischen Denkweise hinaustragen sollten.

Mit dem Aufblühen der Künste und Wissenschaften, mit der Wiederentdeckung der platonischen Schriften und dem Kampf, welchen die begeisterten Verehrer Platos gegen den trockenen Aristotelismus der Scholastik eröffnen, schlägt der Geist der Philosophie, gleichsam als ob er bis dahin in einem finstern Gewölbe zwischen staubigen Folianten und dem Wüste vergangener Jahrhunderte geschlummert hätte, seine Augen auf und beginnt sich auf sich selbst zu besinnen.

Mit Unwillen erkennt er, dass er seine Eigenart vergessen und sich zum Sklaven einer herrischen Theologie erniedrigt habe, und wie er den Sonnenstrahl eines neuen Frühlings durch das Fenster zittern sieht, schüttelt er die Ketten gewaltsam von sich, und seine Seele erweitert sich, indem er in die freie Natur hinaustritt. Der Bann der mittelalterlichen Naturverachtung ist gebrochen. Der Geist hat es satt, immer nur aus dritter oder vierter Hand zu schöpfen und sich von Aristoteles und seinen Schülern belehren zu lassen, wie die Natur beschaffen sei. Campanella und Telesius verkündigen das Prinzip der freien Forschung und weisen auf die Erfahrung als die einzige Quelle des Wissens hin. Paracelsus ist ihnen hierin bereits vorangegangen. Er zieht es vor, im Gegensatze zur Schulmedizin seiner Zeit im grossen Buche der Natur selbst zu lesen und zwingt die letztere durch Experimente, ihm auf seine Fragen Rede zu stehen. Wenn auch das Denken von den Wundern der gleichsam neu entdeckten Natur berauscht, zunächst noch keineswegs nüchtern genug ist, um nicht auch häufig in abenteuerliche Phantastereien sich zu verirren: überall regt sich ein neues Leben, wendet sich der Geist mit demselben Eifer den natürlichen Dingen zu und scheint nur für sie Interesse zu haben, wie ihm vordem nur die göttlichen Dinge der Betrachtung wert erschienen. Der einseitige Idealismus des Mittelalters räumt einem ebenso einseitigen Kultus der Natur den Platz, welcher dem Dogma nicht selten geradezu feindlich gegenübertritt. Überall rüttelt es an den alten Mauern der Kirche. Der Geist, der sich seiner irdischen Hülle beinahe schämte und sich in Sehnsucht nach einer höheren Welt verzehrt, fängt wieder an, auf der Erde heimisch zu werden, und aus dem Schutt vergangener Denkkunst spriessen die Saaten einer neuen Zeit empor!

Und wie der Geist erst jetzt es lernt, die Natur mit unbefangenen Blicke zu betrachten, so scheint er auch in der langen Zeit seiner Knechtschaft alles verlernt und vergessen zu haben, was er in Bezug auf den Unterschied zwischen Geist und Natur in früheren Zeiten bereits an Einsicht gewonnen hatte. Er identifiziert die beiden wiederum in naiver Weise mit einander, wie einst, und statt noch länger an der krankhaften Einseitigkeit des abstrakten Monismus dahin zu siechen, giebt er sich von neuem der phantasievollen Anschauungsweise eines naturalistischen Pantheismus hin, wie er in Giordano Bruno († 1600) seinen bedeutendsten Vertreter findet. In Brunos poetischer Weltanschauung, die in hervorragender Weise die ganze moderne Spekulation befruchtet hat, erscheint das Universum als ein lebendiger Organismus, dessen kleinste Teilchen oder Monaden in wunderbarer Harmonie zusammenwirken, um die Grösse und Erhabenheit

des göttlichen Wesens zu offenbaren. Die Monaden sind nach der Weise des Hylozoismus als materielle und beseelte (psychische) Wesen vorzustellen. Sie sind ewig, und ihre Zahl ist unendlich, weil sie selbst nichts anderes sind, als die Ausgestaltungen oder (objektiven) Erscheinungen der einen Weltseele, die sich in ihnen in ihre unendliche Mannichfaltigkeit besondert. Gott aber ist die Monade der Monaden und soweit erkennbar und Gegenstand der philosophischen Betrachtung, wie er in die Welt eingeht, d. h. eben in seiner Eigenschaft als Weltseele. Was darüber hinaus liegt, hat für Bruno keine Bedeutung. Zwar fällt ihm Gottvater mit dem Attribut der göttlichen Allmacht, Gottsohn mit dem Attribut der göttlichen Weisheit zusammen, d. h. mit dem Inbegriff der ewigen Ideen vor ihrer Entfaltung zur Erscheinungswelt; allein Vater und Sohn sind überweltliche, absolut unbegreifliche Wesen, ja, es kann sogar zweifelhaft erscheinen, ob es ihm mit ihrer Anerkennung überhaupt Ernst gewesen ist, und ob sich Bruno nicht bloss durch das kirchliche Dogma zur Annahme dieser transcendenten Hypostasen gezwungen sah. Gegenstand der Erkenntnis ist nur das immanente Prinzip des heiligen Geistes oder die Weltseele, die wirkende Natur (*natura naturans*), die ihm in ihrer Einheit mit der gewordenen Natur (*natura naturata*) würdig erscheint, als Objekt der tiefsten Begeisterung verehrt zu werden.

Und hier tritt nun der überraschende Unterschied zutage, der die brunonische Anschauung vor allen vorangegangenen Spekulationen über die Gottheit charakterisiert, welcher derselben ihren Platz zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit anweist und sie ihr Antlitz der Gegenwart zuwenden lässt. Wenn nämlich bis dahin unter dem Einfluss der abstrakt-monistischen Spekulation der Begriff des Gottvaters in der Regel mit dem bestimmungslosen Einen zusammenfiel, während Sohn und Geist die Momente der eigenschaftlichen Bestimmtheit in Gott vertraten; wenn vor allem der göttliche Sohn recht eigentlich Prinzip und Träger der Persönlichkeit war, der Vater dagegen seine Persönlichkeit höchstens als einen nach rückwärts projizierten Abglanz vom göttlichen Sohn erhielt, so kehrt sich dies Verhältnis in Bruno plötzlich um: der Vater erhält das Prädikat der Persönlichkeit, welches dem Sohne genommen wird, der Geist dagegen oder die Weltseele wird ausdrücklich als ein absolut unpersönliches Wesen anerkannt und damit zum ersten Male die vorher immer nur instinktiv empfundene Wahrheit mit voller Schärfe ausgesprochen, dass das Prinzip der Immanenz nur unpersönlich sein kann oder zugleich aufhört, als Immanenzprinzip zu funktionieren.

Die unendliche spekulative Bedeutung dieser Wahrheit liegt offen vor aller Augen. Allein es bedurfte doch noch des Ablaufes zweier Jahrhunderte und mehr, ehe sie imstande war, sich zur vollen Geltung durchzuringen, weil vorerst noch ganz andere Probleme erledigt werden mussten, damit sie auch einen wohl vorbereiteten Boden für ihre Früchte fand. So langsam steigt oft der philosophierende Geist bergan: eine Wahrheit, die er in einer glücklichen Stunde gefunden hat, geht ihm scheinbar wieder verloren, weil die Zeit für sie zufällig noch nicht reif genug ist; und es bleibt nichts anderes übrig, als sich, was die Langsamkeit des Weltgeistes bei der Arbeit seines Bewusstwerdens anbetrifft, mit Hegel durch die Erinnerung daran zu trösten, dass derselbe nicht zu eilen braucht — »tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag«; — »er hat Zeit genug, eben weil er selbst ausser der Zeit, weil er ewig ist.«*)

Dem objektiven Naturpantheismus Brunos gegenüber vertritt der protestantische deutsche Schuhmacher Jakob Böhme († 1624) einen subjektivistischen, aber ebenfalls naturalistisch gefärbten Standpunkt, der, zwischen Pantheismus und Theismus in der Mitte schwebend, vor allem tiefinnerlich mit den Problemen der Schuld und der Sünde ringt, welche dem lebensfrohen katholischen Italiener doch recht fern gelegen hatten. In Böhme ging zum ersten Male der Gedanke eines finstern, negativen Prinzips in Gott, des »Urgrundes« oder des blinden Willens auf, durch welchen er das Böse in der Welt sich begreiflich zu machen suchte, um aber gleichfalls erst in der modernen Spekulation, nachdem er von Baader und Schelling wieder aufgegriffen war, seine eigentliche Bedeutung zu erweisen und seine ganze Tiefe kundzuthun. Im übrigen ist die theosophische Mystik Jakob Böhmes in der wunderlichen und ungelenkigen Ausdrucksweise ihres Verfassers, der ohne alle wissenschaftliche Bildung mit dem spekulativen Gedankenausdruck ringt, ein gar zu krauses und unverdauliches Gebilde, als dass es auf die Philosophie jener Zeit einen grösseren Einfluss hätte ausüben können. Dieselbe erscheint mehr als ein seltsamer Zufall, durch welchen ein fruchtbarer Gedanke des Weltgeistes sich im Bewusstsein des einfachen Görlitzer Schuhmachers reflektierte, weil dieser bei der ahnungsvollen Tiefe seines Gemütes das geeignetste Gefäss zur Aufnahme desselben war, denn als normales Produkt der philosophischen Gedankenentwicklung ihrer Zeit und konnte daher vorläufig auch keine rechten Früchte tragen. Diese ganze Zeit, wie sie in religiöser Beziehung durch die Reformation und ihre tiefgreifende Veränderung des

*) Hegel, Ww., XIII, 49.

ganzen Fühlens und Denkens bewegt wird, ist in philosophischer Hinsicht eine Zeit der gährenden Unklarheit und Unreife, wo alles drunter und drüber geht, wo die alten Anschauungen und Begriffe sich in einem stetigen Auflösungsprozess befinden, ohne dass die neuen sich doch schon zu festen Umrissen durchgerungen hätten. In einer solchen Zeit ist es nicht verwunderlich, wenn die erhabensten und tiefsten Lichtblitze des Genies sich zugleich mit den wüstesten Ausgeburten des erregten Geistes paaren, und es bleibt einer ruhigeren Zukunft aufbewahrt, die angeschlagene Melodie harmonisch weiter zu führen, die sich in jenen tollen Gedankenwirbeltanz verschlingt.

Für jene Zeit kam zunächst alles darauf an, die flüssig gewordenen Begriffe zum Stehen zu bringen und Ordnung in das wüste Chaos der Gedanken hineinzutragen, um nur erst einmal wieder festen Boden unter den Füßen zu gewinnen. In dieser Hinsicht ist es das grosse Verdienst des Descartes, seine Zeit wiederum an klare Begriffe gewöhnt und sie durch den Zweifel an allem bisher für wahr Gehaltenen hindurch auf den Weg einer nüchternen und rationellen Denkweise geführt zu haben. Es war vor allem die strenge Unterscheidung zwischen Natur und Geist, welche der naturalistische Pantheismus wiederum durcheinander geworfen hatte, worin die Bedeutung des Cartesianismus für die neuere Zeit beruht, und die für die ganze nachfolgende Entwicklung der Philosophie Epoche machend geworden ist. Indem Descartes jene beiden Momente unter dem Namen der ausgedehnten und denkenden Substanz auseinanderhielt, so wurde durch ihn vor allem dieser Begriff der Substanz in den Vordergrund des spekulativen Bewusstseins gerückt, der nun in der Folgezeit eine immer grössere Bedeutung gewinnen sollte. Allein mit der scharfen Sonderung der beiden Substanzen von einander war jener uralte Dualismus von neuem hergestellt, welchen schon Plato vergeblich zu überwinden getrachtet hatte, und der nur deshalb während des ganzen Mittelalters in den Hintergrund getreten war, weil dieses bei seinem prinzipiellen Schwanken zwischen abstraktem und konkretem Monismus denselben entweder überhaupt in abstrakt-monistischer Weise geleugnet oder diesem Gegensatz innerhalb der endlichen Welt deshalb keine besondere Aufmerksamkeit zugewendet hatte, weil sein ganzes Interesse sich fast ausschliesslich auf das göttliche Wesen konzentrierte. Jetzt dagegen, wo das theologische und religionsphilosophische Problem zurückgedrängt war, wo der Geist sich vor allem in das unmittelbar gegebene Sein vertiefte und mit der Welt sich auszusöhnen trachtete, jetzt entstand die Frage nach der Wechselwirkung von Natur und Geist, nach ihrer Vereinigung im menschlichen Individuum von

neuem: es erhob sich, mit andern Worten, das erkenntnistheoretische Problem, welches jenen andern Fragen gegenüber bisher immer nur eine mehr oder weniger untergeordnete Stellung eingenommen hatte, um hinfort nicht wieder vom Schauplatz zu verschwinden und der gesamten modernen Philosophie ihr charakteristisches Gepräge aufzudrücken. Damit gewinnt der philosophierende Geist ein weiteres fruchtbares Feld, um seinen Scharfsinn zu üben, und erklimmt er zugleich auf seinem Entwicklungsgange eine neue Stufe, auf welcher er die alten Probleme auf erhöhter Basis fortspinnt, um sich, bereichert mit der hier gewonnenen Erkenntnis, endlich auch wieder jenem einen Problem des Absoluten zuzuwenden, das doch schliesslich den Leitstern auf seiner ganzen mühsamen Wanderung bildet.

Descartes selbst beruft sich für die Wechselwirkung zwischen der denkenden und ausgedehnten Substanz auf Gott, der sie als ein rechter *deus ex machina* durch seine beständige Mitwirkung vermittelt und die beiden Substanzen im Menschen gleichsam in mechanischer Weise vereinigt. Hierin folgen ihm die Occasionalisten nach und bilden diese Theorie nur weiter aus, indem sich jene Gegensätze bei ihnen zu absoluten verhärtet haben, wie es denn auch natürlich ist, weil jene Unterscheidung zunächst als Extrem in die Erscheinung treten musste, um nur erst das Denken wieder an den Unterschied zu gewöhnen, der ihm während der Renaissancezeit scheinbar abhanden gekommen war. Alle diese Denker sind insofern Theisten, als sie eines thätig in den Weltprozess eingreifenden lebendigen Gottes für ihre Theorie bedürfen, und dieser wird unbesehen von ihnen als Persönlichkeit anerkannt, weil er als geistiges Wesen für sie, die den Geist nur als bewussten kennen, damit natürlicher Weise auch Bewusstsein hat, ohne dass sie sich jedoch näher darauf einliessen, jene Behauptung auch in spekulativem Sinne nachzuprüfen, da sie theologische Erörterungen überhaupt am liebsten ganz bei Seite lassen. Nur Malebranche, der tiefsinnigste Denker aus der Schule des Descartes, sucht das erkenntnistheoretische Problem im Sinne eines spekulativen Theismus zu lösen, d. h. eines solchen Theismus, der die Persönlichkeit Gottes nicht nur so einfach aus der vulgären Anschauungsweise aufnimmt, sondern dieselbe als notwendiges Resultat aus den immanenten Bestimmungen der Gottheit selbst abzuleiten strebt. Die äusseren Sinne, behauptet er, sind unfähig, die Dinge mittelst der Bilder wahrzunehmen, die sich etwa von den Körpern ablösen, um durch die Sinnesorgane ins Gehirn einzudringen, weil diese Voraussetzung selbst unhaltbar ist. Aber auch der Verstand

vermag aus sich selber keine Ideen hervorzubringen oder die Ideen im Lichte des Bewusstseins zu entfalten, falls sie in ihm etwa als angeborne existierten. Vielmehr stehen die Ideen als Objekte vor dem Bewusstsein Gottes; wir aber erblicken sie hier nur, wie in einem Spiegel, da wir ja selbst mit unserm eigenen Wesen in der Gottheit wurzeln, oder weil Gott der »Ort der Geister« ist. Hiermit nimmt der theistische Cartesianismus bereits eine offenbar pantheistische Wendung, um dieselbe in Spinoza zum offenen Durchbruch kommen zu lassen, welcher nicht nur für den Vater der modernen pantheistischen Spekulation, sondern dessen Philosophie geradezu für das Urbild oder den Typus eines pantheistischen Systemes überhaupt gehalten wird. Und doch ist der Spinozismus keineswegs Pantheismus in dem Sinne, dass er die Persönlichkeit Gottes leugnete. Bildet doch das Sein der unendlichen Modi oder die *idea omnium* als der Inbegriff aller endlichen Modifikationen, abgesehen von ihrer realen Entfaltung zur *natura naturata*, den ewigen Inhalt des göttlichen Intellectes, der in kartesischem Sinne nur als bewusster zu denken ist, und konstituiert dieselbe doch als der »eingeborene Sohn Gottes« die Persönlichkeit (*personalitas*), wie Spinoza dies ausdrücklich einmal*) bemerkt, wenn er sich wegen der Schwierigkeit dieses Begriffes über denselben auch nicht weiter auslässt.

Hatte Descartes den Begriff der Substanz bestimmt als das Dasein oder die Wirklichkeit eines Dinges, welches so existiert, dass es zu seiner Existenz keines andern Dinges bedarf, mithin durch sich selber ist, so gab es offenbar, streng genommen, hiernach nur Eine wirkliche Substanz, nämlich Gott, da ja die denkende und ausgedehnte Substanz weder durch sich selber existierten, noch auch der beständigen Einwirkung Gottes entbehren, und daher auch nur in uneigentlichem Sinne als Substanzen bezeichnet werden konnten. Mit jener Definition der Substanz macht nun Spinoza völlig Ernst und setzt das Denken, sowie die Ausdehnung zu Attributen der einen absoluten Substanz herab. Damit war die Lösung des erkenntnistheoretischen Problems in identitätsphilosophischem Sinne gegeben: Denken und Ausdehnung, Natur und Geist sind nicht zwei absolut heterogene, einander wesensfremde Gegensätze, zwischen welchen eine Gemeinschaft aus diesem Grunde unmöglich ist, sondern es sind nur die Äusserungen des einen substantiellen Wesens, das sich in ihnen in doppelseitiger Erscheinungsweise offenbart und das immanente Vermittlungsglied ihrer beiderseitigen Funktionen

*) *Cogitationes metaphysicae*. Deutsche Ausgabe von Kirchmann S. 134 vergl. auch 131 ff.

bildet. Sicherlich war nur in dieser Weise Erkenntnis ohne Zuhilfenahme eines transcendenten Gottes möglich. Allein indem Spinoza Natur und Geist als gleichwertige Attribute des einen Wesens ansieht, indem er sie zu untrennbar identischen Momenten der einen ungetheilten absoluten Funktion erhebt, die nur in unserm endlichen Bewusstsein sich in zwei Faktoren von durchaus gleichartiger Bedeutung spaltet, so unterschätzt er damit die wahre Stellung, welche dem Geiste als solchem zukommt, und setzt ihn neben der Natur in seiner wahren Würde herab. Zwar geht hier nicht mehr, wie in der italienischen Naturphilosophie, die Natur dem Geiste als sein Prius voran, zwar ist hier auch der Dualismus glücklich überwunden der dieselbe, wie im Cartesianismus, auf ewig von der Gemeinschaft mit dem Geiste trennt, allein über die kaum geschlagene Brücke dringt die Natur in das Reich des Geistes ein und maasst sich neben der inhaltlichen Lebendigkeit des letzteren eine ebenso grosse Bedeutung an, die ihr als der blossen Kraft der Ausdehnung nicht zuzukommen scheint. So gross also auch einerseits das Verdienst des Spinozismus ist, indem er in der absoluten Substanz das immanente Vermittlungsglied der beiden verschiedenartigen Momente des gegebenen Seins erkennt, so sehr verkennt er doch andererseits ihre eigentliche Bedeutung und bleibt in dieser Beziehung hinter der mittelalterlichen Philosophie, welche den Geist bereits als das Höhere über der Natur begriffen hatte, zurück, weil er nicht tief genug in das Wesen der beiden Attribute eindringt und sie nur ganz äusserlich mit Descartes als Denken und Ausdehnung zu bestimmen weiss. Nur dieser oberflächlichen Bestimmung ist es zuzuschreiben, dass die Philosophie in der Folgezeit wiederum von der Höhe des spinozistischen Standpunktes herabgefallen und sich in den blossen Modifikationen jener Attribute, in der Erscheinungswelt herumgetrieben hat, weil sie nicht selbst soviel Einsicht besass, um von der Oberfläche der Erscheinung aus in die Tiefe des absoluten Wesens hinabzusteigen, nicht soviel spekulative Kraft, um auch ohne jene Einsicht, wie Spinoza, mit Überspringung aller Mittelglieder sich ohne Weiteres in das Centrum des Absoluten hineinzusetzen und Alles von dieser hohen Warte aus sub specie aeternitatis zu betrachten. Jenes Verhältnis aber von Natur und Geist hat erst in unserm Jahrhundert wiederum Hegel richtig gestellt, nachdem durch die Erneuerung des Spinozismus von Seiten Schellings die Frage nach ihrer beiderseitigen Bedeutung von Neuem auf die Tagesordnung gebracht worden war. Er hat damit das zerrissene Band zwischen der Philosophie der Neuzeit und dem Mittelalter geknüpft und den letzten Schlussstein dem

Gebäude hinzugefügt, auf welchem die Folgezeit nur mehr das abschliessende Dach und die das Ganze krönende Kuppel hinzuzufügen brauchte.

Wenn Spinoza auch nur immer von zwei 'Attributen redet, nämlich dem Denken und der Ausdehnung, weil nur diese allein in unser Bewusstsein fallen, so nimmt er doch ausdrücklich unzählige Attribute neben jenen beiden an, welche zusammen den Begriff der *natura naturans* konstituieren. Allein dies ist doch bei ihm in Wahrheit bloss eine Nachwirkung der scholastischen Denkweise und eine für das System als solches bedeutungslose Konsequenzmacherei, welche sich einzig und allein darauf gründet, dass der Substanz als unendlichem oder als dem allerrealsten Wesen auch eine unendliche Anzahl von Attributen zukommen muss. An sich ist die Substanz das reine unbestimmte oder das allgemeine Sein (im Sinne des neuplatonischen Einen), das Unendliche im Endlichen, das Beharrliche im Wechsel, dasjenige, dessen Begriff eine blosser Bejahung in sich schliesst, während das bestimmte Endliche zugleich auch ein Nichtseiendes ist, denn: *omnis determinatio est negatio*. Indem aber in Gott als dem absolut realen und absolut vollkommenen Wesen Essenz und Existenz, Potenz und Aktus, Wesen und Erscheinung absolut zusammenfallen, oder indem das Sein aus seinem Begriffe sich ergibt, so ist er als die einzige *causa sui* zugleich die unendliche Fülle der Realität, der Inbegriff alles bestimmt Seienden, die *natura naturata* oder die Totalität des vielheitlichen und wechselvollen Universums. Spinoza musste diese Behauptung aufstellen, weil nur sie allein es ihm ermöglichte, über den an sich inhaltsleeren Begriff der absoluten Substanz hinauszukommen und den ganzen Reichtum der Erscheinungswelt *more geometrico* aus ihm abzuleiten. Es galt ihm nichts, dass er sich hiermit in den Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit verwickelte. Er bemerkte nicht, dass er sich mit jener Annahme zugleich die Möglichkeit abschnitt, das Werden und Vergehen, das Dasein und die spezifische Beschaffenheit der endlichen Dinge zu erklären. Die unendliche Substanz kann durch Vermittelung der unendlichen Modi oder des göttlichen Intellectes immer nur Unendliches auf unendliche Weise setzen. Das unendliche Denken kann wohl eine Unendlichkeit von Ideen zur Entfaltung bringen, und die unendliche Kraft der Ausdehnung kann dieselben ins Unendliche auseinanderzerren und ihnen dadurch das Prädikat der Realität verleihen, aber es ist schlechthin unbegreiflich, wie aus dieser Unendlichkeit von göttlichen Produktionen irgendwie ein endliches Wesen in seiner individuellen, nur ihm zugehörigen

Besonderheit herauskrystallisieren oder in charakteristischer Weise sich von den übrigen Wesen seinesgleichen unterscheiden sollte.

Spinoza fühlt dies und sucht über diese Schwierigkeit sich dadurch hinwegzutäuschen, dass er der Endlichkeit in abstrakt-monetischer Weise überall keinen besonderen Wert beilegt, sondern bestrebt ist, die endlichen Bestimmtheiten, wo es nur angeht, in die Nacht des Absoluten zu versenken und sie, als Determinationen des Absoluten, für Negationen oder für blosse »verworrene« Vorstellungen zu erklären, die den Begriff der absoluten Substanz verdunkeln. Man hat ihm deswegen nicht mit Unrecht Akosmismus vorgeworfen, weil er das individuelle, bestimmte Dasein zu einem wesenlosen Accidens an der absoluten Substanz herabsetzt. Allein er will doch im Grunde sowenig Akosmist im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes sein, wie er als Atheist bezeichnet werden kann: das eine nicht, weil seine Absicht durchaus nicht dahingeht, das endliche Dasein überhaupt zu leugnen, indem er dasselbe nur, da er es aus seinem Prinzip nicht erklären kann, neben der absoluten Substanz zur gänzlichen Wert- und Bedeutungslosigkeit verflüchtigt; das andere nicht, weil er so wenig an der Existenz der Gottheit zweifelt, dass er eher gewillt ist, die ganze endliche Welt ihr zum Opfer darzubringen, als sich die Realität der Substanz auch nur zum allergeringsten Teil verkümmern zu lassen. Weil seiner obigen Behauptung gemäss aus der unendlichen Substanz nur Unendliches folgen kann, darum ist auch der Weltprozess unendlich. Weil derselbe sonach keinem bestimmten Ziel entgegenstrebt, mit dem er aufhört, so will folglich auch Spinoza von einem Zweck und von Zweckmässigkeit überhaupt nichts wissen, welche doch in erster Linie als ein Beweis für die Existenz eines göttlichen Wesens angesehen wird. Aber es wäre gänzlich falsch, aus dieser Leugnung der Teleologie auch zugleich eine Leugnung jenes göttlichen Wesens folgern zu wollen. Der Weltprozess ist real, denn er ist die einzige Weise, in der die absolute Substanz sich auslebt. Aber auch die Gottheit ist real, denn sie ist das Wesen, welches jenem als seiner ewigen und notwendigen Erscheinungsweise zu Grunde liegt. Indem aber beide absolut identisch sind, so droht nun tatsächlich jeder von diesen beiden Begriffen den anderen zu absorbieren, je nachdem auf welchen von ihnen man sein Hauptaugenmerk richtet.

Der Grund hiervon liegt darin, dass Spinoza den Übergang von der Substanz zur natura naturata nicht aufzeigt, oder, wie Hegel sich ausdrückt, dass die Substanz bei ihm nicht auch zugleich Subjekt ist trotz des behaupteten Vermittelungsgliedes.

der unendlichen Modi. Die absolute Substanz Spinozas ist nicht ein weltseelenartiges Wesen, aus dem die einzelnen Bestimmungen gleichsam in organischer Weise an das Licht des Tages quillen, sie ist nicht das Thätige in allen Thätigkeiten, das Funktionierende in allen Funktionen der besonderen Subjekte, sondern sie ist vielmehr nur der dunkle, ruhende Hintergrund, vor dem das helle Licht der Erscheinungswelt sich in den mannichfaltigsten Farben bricht und durcheinander flutet, ohne dass es verständlich wäre, wie diese Ströme aus der einen Quelle sich ergießen, wie jene Nacht diesen hellen Glanz des Tages aus sich gebären kann. Die absolute Substanz Spinozas, welche die ganze unendliche Fülle ihres Inhaltes auf einmal in die Realität hineinergießt, ist nicht ein thätiges Subjekt, das, auf dem Grunde seines eigenen Wesens ruhend, nach und nach seine Schätze zur Entfaltung bringt, je nachdem, wie der Endzweck seiner Thätigkeit es erfordert, sondern sie ist ein ewig im Kreise sich herumschwingendes Rad, das nicht von der Stelle rückt, und bei welchem es immer dieselben Speichen sind, die an dem Auge vorübersausen. Diesen Mangel der Subjektivität, der einheitlichen Thätigkeit in allen Sonderfunktionen aus dem einen Grunde der in sich ruhenden Substanz heraus hat Hegel im Auge, wenn er gleichsam als das Motto seiner eigenen Philosophie behauptet: »es kommt nach meiner Einsicht alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken«*). Dieser Gedanke bildet hinfort das treibende Prinzip aller Philosophien nach Spinoza, wenn er den einzelnen Denkern auch selber in dieser Form nicht zum Bewusstsein kommt. Er ist das Ziel, welchem die Spekulation der Neuzeit zustrebt, und dessen Erreichung nicht bloss ihren Gipfelpunkt, sondern denjenigen der ganzen bisherigen Spekulation überhaupt bedeutet, weil derselbe zugleich auch alle andern Grundbestimmungen in sich aufgehoben enthält, oder, mit andern Worten, weil er mit dem Grundproblem der Spekulation identisch ist.

Die Immanenz und die Absolutheit, diese beiden wichtigsten und untrennbar zusammengehörigen Postulate des religiösen sowohl, wie des spekulativen Bewusstseins, auf welche das Denken immer wieder mit gleicher Notwendigkeit sich zurückgeworfen sah, wie immer es auch sonst die wesentlichsten Zielpunkte seiner spekulativen Thätigkeit bestimmen mochte, fallen ohne weiteres in den Begriff der absoluten Substanz zusammen. Aber auch die Realität

*) Ww. II., 14.

der Natur und des endlichen Geistes sind in demselben Begriff insofern mitenthaltend, als der Begriff der Immanenz im Grunde allen Sinn verliert, ohne ein Reales, welchem das Wesen als ein immanentes innewohnt. Nur die Persönlichkeit, die erst das Christentum in den Vordergrund des Interesses gerückt hatte, ist auch nicht indirekt im Substanzbegriff enthalten, und es blieb Aufgabe der weiteren Spekulation, zu untersuchen, ob und inwiefern die Substanz auch als persönliche zu bestimmen sei, und ob nicht am Ende jenes obige Problem gelöst und die Substanz dadurch zum Subjekt erhoben werden könnte, wenn und sofern dieselbe als Persönlichkeit begriffen würde. Ehe aber diese Frage entschieden werden konnte, kam es zunächst darauf an, die Realität der endlichen Erscheinungswelt, die von Spinoza zwar in der Absicht nicht geleugnet, aber doch thatsächlich in einer so unklaren Schwebelage gelassen war, dass ihre Anerkennung einer gänzlichen Negation so gut wie gleichkam, sowie auch die Realität des konkreten und bestimmten Daseins, vor allem aber der individuellen Persönlichkeit, die der Spinozismus aus seinen Prinzipien nicht erklären konnte, völlig und ohne jede Einschränkung sicher zu stellen, um so mehr, als mit der um sich greifenden Aufklärung der Geister, mit dem offen aufgenommenen Kampfe gegen die Hexenprozesse und die letzten Überbleibsel des gotttrunkenen Mittelalters das Individuum anfang, wie noch nie, sich immer mehr auf seinen eigenen Wert zu besinnen.

Wenn die Substanz mit ihrer Erscheinung absolut identisch war, wie Spinoza dies behauptete, wenn alle Bestimmtheit und individuelle Besonderheit nur auf die Seite der Erscheinung fiel, während die Substanz als das allgemeine reine Sein in ihrer grauen Bestimmungslosigkeit dem konkreten Denken gar keinen Anhaltspunkt darbot, um sie zu fassen, dann lag es nahe, dieses gespenstische Abstraktum überhaupt zu leugnen und sich an die farbenschildernde Vielheit der endlichen Individualität allein zu halten, weil ja von jener doch nichts weiter auszusagen war als das blosse Sein. Und zwar musste sich dieser Individualismus anders gestalten, je nachdem man den Nachdruck auf das Attribut des Denkens legte, soweit sich dasselbe in den endlichen Modifikationen offenbart, oder auf dasjenige der Ausdehnung, des äusserlichen oder des materiellen Seins. Das erstere geschah von Seiten des Leibniz und seiner Schule, das letztere fand seinen Ausdruck in dem französischen Materialismus. Leibniz setzte an die Stelle der spinozistischen Substanzenlehre seine Monadologie, aber es erging ihm hierbei, wie allen Pluralisten, welche die Vielheit der endlichen Erscheinungs-

individuen in das Gebiet der Metaphysik hinein verlegen und sie zu einer absoluten zu verfestigen suchen: er verlor damit das Band der Einheit aus den Händen, und aus dem Zustande der Immanenz verjagt, flüchtet die Gottheit in die Sphäre der Transcendenz hinauf, um hier entweder in deistischer Weise bis zum jüngsten Tage zu schlummern und sich von den Mühen ihrer Schöpfungsarbeit auszuruhen, während der Weltprozess ganz allein am Leitfaden der prästabilierten Harmonie abläuft, oder aber, wie bei den Schülern Leibnizens stets nur die sekundäre Rolle eines deus ex machina zu spielen, welcher nur dann in den Weltprozess eingreift, wenn es irgendwo an dem alten Uhrwerke hapert. In jedem Falle ist natürlich auch die Absolutheit Gottes aufgehoben und das Prädikat der Persönlichkeit, das ihm nur äusserlich, wie eine Etikette, angeheftet wird, zeigt sich so gänzlich unfähig, die verlorene Absolutheit und die göttliche Immanenz zu ersetzen, dass sich von dieser Anschauung ebenso das spekulative Denken, wie auch das religiöse Bewusstsein abgestossen fühlt und dem Individuum nichts anderes übrig bleibt, als sich entweder einer starren Orthodoxie in die Arme zu werfen oder sich in die Tiefe seines eigenen Innern hineinzubohren und sich an dem dunklen Feuer seiner Gefühle zu erwärmen oder endlich in skeptischer Weise auf alle Erkenntnis des Übersinnlichen zu verzichten, weil es dieselbe für prinzipiell unmöglich hält.

Das Denken der Aufklärungsperiode im vorigen Jahrhundert hätte unter allen Umständen diese Wendung nehmen müssen, auch wenn die frivole Denkungsweise des französischen Materialismus die Geister nicht leichtfertig von den tieferen Problemen abgezogen und sie einer durchaus oberflächlichen Auffassungsweise der Welt und des Lebens zugänglich gemacht hätte. Die Verzweiflung an allem Denken musste notwendig eintreten, auch wenn der englische Sensualismus, wie er vor allem durch Locke seine höchste Ausbildung erhalten hatte, nicht die eigene Subjektivität als letzten Maassstab des Erkennens und einen seelenlosen Mechanismus als das Prinzip alles objektiven Geschehens nachgewiesen hätte. Das Denken war im Prinzip auf eine falsche Bahn geraten, indem es den sichern Standpunkt des Monismus verlassen und sich auf den schwanken Boden eines individualistischen Pluralismus begeben hatte. Der englische Deismus, der alle diese Anschauungen dadurch zu versöhnen trachtete, dass er den materialistischen und sensualistischen Unterbau seines Systems in eine transcendente persönliche Spitze auslaufen liess ohne alle Bedeutung für den Weltprozess, war nur die offenbare Bankerotterklärung des spekulativen

Denkens selbst und hatte für die philosophische Entwicklung direkt keine andere Bedeutung, als den bewunderungswürdigen Scharfsinn eines Hume gegen sich aufzurufen, um ihm mit seinem Skeptizismus den Todesstoss zu versetzen. Zwar unternehmen es Lessing und Herder noch einmal, die spinozistische Lehre des *ἐν καὶ πᾶν* mit der Monadologie des leibnizschen Theismus zu verschmelzen, indem sie der Gottheit ihren Ort innerhalb der endlichen Welt selbst einräumen und die vielen Individuen in konkret-monistischer Weise als Kräfte oder Ausstrahlungen der einen Urkraft zu begreifen suchen. Sie zeigen hierin deutlich das Bemühen, die starre Substanz des Spinoza zu beleben und sie in den Fluss der thätigen Subjektivität zu bringen, ja, Lessing frischt zu diesem Zwecke sogar die oben erwähnte Trinitätskonstruktion des Augustinus wieder auf und sucht aus derselben in spekulativer Weise ein immanentes Leben auch in der Gottheit, abgesehen von ihrem Leben in der Erscheinungswelt, abzuleiten. Er lenkt damit zum ersten Male wieder die Aufmerksamkeit auf die inneren Bestimmungen des göttlichen Wesens selbst zurück, welche die vorangegangene Zeit so sehr vernachlässigt hatte, und arbeitet eben hierdurch geradezu dem modernen spekulativen Theismus vor. Allein für das siebzehnte Jahrhundert selbst hatten diese mehr gelegentlichen Spekulationen keine tiefere Bedeutung und lebten erst in unserm Jahrhundert wieder auf, wo insbesondere die lessing-herdersche Auffassung der Natur- und Menschheitsgeschichte als eines durchgängigen Entwicklungsprozesses unter der Leitung einer immanenten Teleologie in den Systemen Schellings und Hegels einen so grossartigen Ausdruck finden sollte, dass neben ihr kaum ein anderer Gedanke einen bedeutenderen Einfluss auf den modernen Zeitgeist auszuüben vermochte.

Das siebzehnte Jahrhundert hatte seine spekulative Kraft erschöpft. Der Geist der Philosophie brach gleichsam ermattet auf seinem Wege zusammen; er hatte sich wieder einmal in eine Sackgasse verrannt und streckte vergebens die Hände nach Hülfe aus. Diesmal konnte ihm die Religion nicht aufhelfen, die ihn während des ganzen Mittelalters an ihrem Schlepptau hinter sich hergezogen hatte, weil auch sie selbst in die öde Wüste eines toten und intoleranten Buchstabenglaubens geraten war und selbst genug zu thun hatte, um sich gegen die Kritik eines Reimarus zu erwehren, die mit rücksichtsloser Bosheit an den papiernen Fundamenten ihres offenbarten Glaubens nagte. Der allgegenwärtige, der alte Gott war tot, unter dessen Herrschaft selbst die starren Gegenstände der Natur ein inneres Leben zu atmen schienen und das ganze Dasein

erträglicher war, weil sich der Pulsschlag der Gottheit in ihm regte. Der neue Gott thronte in einer so unendlichen Ferne droben über den Wolken, dass es ganz vergeblich schien, ihn anzurufen, weil er es ja doch nicht vernommen hätte. Vor dieser kalten Hoheit erstarrte das menschliche Herz, und flüchtete sich der Geist fröstelnd in die Tiefe des eigenen Innern. Das Ich, welches so stolz auf seine eigene Realität gepocht, das in sich selbst den Grund seiner Existenz zu finden hoffte, hatte sich hierbei ganz und gar in die Endlichkeit hineingebohrt und sich dadurch nur immer mehr gegen den wahren Grund seines Wesens verblendet. Ein Hamann hasste geradezu das Denken, weil es nur immer weiter von Gott abführte, ohne zu bemerken, dass die Schuld hieran nicht an dem Denken als solchem lag, sondern nur an dem falschen Ausgangspunkt des Denkens. Er suchte den Schatz aus der Tiefe seiner eigenen Persönlichkeit ans Licht zu heben und stiess hierbei auf die Macht des Gefühles. Aber das Gefühl und der allesbeseelende Glaube waren zwar ganz unschätzbare Hilfsmittel, um eine Wahrheit zu ergreifen und dieselbe völlig zur praktischen Bethätigung dem eigenen Wesen einzuverleiben; allein eine solche selbständig aus sich zu gebären, dazu waren sie doch beide keineswegs imstande und liessen ihrem Besitzer nichts weiter übrig, als sich die letztere doch schliesslich von der Kirchenlehre zu entleihen, wenn es denn sonst keine brauchbare Wahrheit gab.

Die Religion hatte allen Inhalt eingebüsst; nur die abstrakte Form war geblieben. Das spekulative Denken hatte auch noch die Form verloren; ohne ein sicheres Kriterium des Wissens sah es sich unstät auf dem wüsten Ocean des Skeptizismus hin- und hergeschleudert. Nur in einem Punkte begann ihm eine neue Ahnung aufzudämmern und als die Frucht aller erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die eben jenen Zustand herbeigeführt hatten, gleichsam in die Nacht seiner Zweifel hereinzuleuchten: der Begriff der Persönlichkeit beruht auf dem Bewusstsein, ist ohne die subjektiven Faktoren der Erkenntnis überhaupt nicht denkbar, und alle Annahmen eines persönlichen Gottes kommen solange über den Wert einer blossen Behauptung nicht hinaus, als nicht im einzelnen nachgewiesen ist, dass nicht nur die Begriffe Gott und Bewusstsein mit einander vereinbare Begriffe sind, sondern dass auch die Bestimmung der Persönlichkeit sich mit spekulativer Notwendigkeit aus dem Gottesbegriff ergibt. Zum völligen Durchbruch konnte aber diese wichtige Einsicht erst gelangen, als das erkenntnistheoretische Problem nun auch wirklich prinzipiell in den Mittelpunkt des Denkens trat, und aus der Untersuchung, ob und in welcher Weise Erkennt-

nis möglich sei, sich zugleich die näheren Umstände und die Elemente ergeben mussten, welche die Subjektivität des bewussten Denkens zustande bringen. —

Das Denken, das sich an die unfruchtbare Scholle gebannt sieht und die völlige Aussichtslosigkeit begreift, auf diesem Wege irgendwie einen nennenswerten Fortschritt machen zu können, verfällt, anstatt sich zunächst zu fragen, ob es denn auch auf dem richtigen Wege sich befinde, auf die Idee, sich in sich selber zu vertiefen und zu prüfen, ob es überhaupt imstande sei, metaphysische Gegenstände zu erkennen, oder ob es ihm hierbei nicht am Ende ergehe, wie dem gefangenen Eichhörnchen, welches ja auch von der Stelle zu kommen wähnt, während es in Wahrheit doch nur das Rädchen an seinem Käfig herumdreht. Damit treten wir in den Tempel der neuesten Philosophie ein und haben den Unterbau erstiegen, auf dem sich die gewaltige Pyramide der deutschen Spekulation seit Kant erhebt. Es ist, als ob der Geist sich nun ausgeruht hätte von seiner Erschöpfung, als fühle er sich plötzlich neu belebt und träte mit jugendfrischen Kräften in die Schranken, um endlich den letzten grossen Entscheidungsschritt zu wagen, der ihn auf einmal an das Ziel seiner Wünsche bringt. Wie ein Gewitter nach einem trockenen Sommertage, reinigt der kantische Kritizismus die philosophische Atmosphäre und jagt die dürre Gedankenspreu der Aufklärungsperiode auseinander. Überall zündet sich das spekulierende Denken seine Lichter an, um in die Nacht veralteter Anschauungen hineinzuleuchten, und in unerhört schneller Folge, wie nie zuvor, platzen die Geister aufeinander.

Die deutsche Philosophie seit Kant bietet in ihren verschiedenen Richtungen, in der Mannichfaltigkeit der Probleme und der Vielseitigkeit ihrer Behandlungsweisen ein so farbenschilderndes, geradezu verwirrendes Gemälde dar, wie es von gleichem Reichtum kaum ein vergangenes Jahrhundert, von gleicher Bedeutung jedenfalls keines aufzuweisen hat. Der Weltgeist lässt gleichsam alle Etappen, die er auf seinem bisherigen Wege hinter sich gelassen hat, noch einmal in seiner Erinnerung an sich vorüberziehen und erweckt längst begrabene Anschauungen zu neuem Leben, damit sie, alle auf Einen Punkt zusammengedrängt, sich noch einmal im Entscheidungskampfe mit einander messen und ihre Leistungsfähigkeit erproben. Überwundene Systeme erheben noch einmal ihr Haupt und mengen sich anspruchsvoll in den Kampf der Geister, um sich einen Ehrenplatz im Pantheon der philosophischen Anschauungen zu erwerben. Der Weltgeist badet sich im reinen Äther des Gedankens und taucht in überschäumender Jugendkraft sofort in die ungeheure

Tiefe der eigenen Ichheit hinab, um, nicht mehr, wie bis dahin von der Bedeutung ihrer individuellen Selbständigkeit verblindet, auf jenem Grunde das absolute Wesen selbst zu erfassen. Aber das letztere soll nicht bloss als Substanz, nicht bloss als leeres, starres Sein von grauer Unbestimmtheit und Bedeutungslosigkeit erscheinen, sondern es soll Subjekt, soll lebendig sein. Das thätige Ich, das seine Identität mit dem Grunde alles Seins erkennt, will auch den letzteren nur als thätigen besitzen. Ein lebendiger Gott, ein Gott des innern Reichtums und des Strebens, das wird das Lösungswort der deutschen Spekulation seit Kant.

Wie kann die absolute Substanz zugleich Subjekt sein, wie ist die Fülle des wechsellvollen Lebens mit dem Begriffe der Substanz vereinbar? Wird die lebendige Mannichfaltigkeit, wie im Spinozismus, nur als Accidenz an der absoluten Substanz gefasst, dann erscheint es unmöglich, sie aus der letzteren geboren werden zu lassen, und Welt und Gott, Leben und Sein fallen als zwei verschiedene Sphären dualistisch auseinander. Wird das Sein oder das Wesen des Absoluten mit seiner Thätigkeit oder seinem Aktus identifiziert, dann saugt die absolute Einheit des Wesens auch die Vielheit der aktuellen Bethätigungen in sich auf, und das Ergebnis ist kein anderes als der abstrakte Monismus. Die nächste Antwort auf die obige Frage ist die, dass die Substanz überhaupt nicht als ruhendes starres Sein, welches die Thätigkeit aus sich gebiert, sondern von vornherein selbst als absolute Thätigkeit zu fassen sei, und dass der Begriff der Substanz nichts weiter bedeute, als den Inbegriff aller in der Thätigkeit entfalteten Momente oder die ewig unveränderliche Identität jener Thätigkeit selbst. In diesem Sinne bestimmt Fichte das Absolute ganz allgemein als das absolute Thun, genauer als den praktischen Willen oder als moralische Weltordnung. Schelling dagegen begreift es als das absolute Wissen oder als absolute Vernunft, und Hegel fasst alle diese Bestimmungen in dem sich selbst bewegenden Begriff zusammen, der sich durch immer konkretere Daseinsstufen hindurch zur höchsten und allumfassenden Sphäre der absoluten Idee emporringt. Nur Schleiermacher hält der rastlosen Flucht der Dinge, die in den vorangegangenen Bestimmungen enthalten ist, den Begriff der in sich ruhenden Substanz im Sinne des Spinozismus entgegen und fügt ihr die Bestimmung der Lebendigkeit bei, ohne freilich imstande zu sein, aufzuzeigen, wie diese beiden Begriffe in der göttlichen Einheit zusammenhängen.

Alle diese Denker stimmen darin überein, dass sie die Bestimmung der Persönlichkeit mit dem Begriffe des Absoluten für unvereinbar halten, der ihnen mit Recht für den Fundamentalbegriff der

Gottheit gilt. Sie sind mithin Pantheisten im eigentlichen Sinne dieses Wortes, insofern unter Pantheismus oder Monismus im Grunde nichts anderes verstanden werden kann, als diejenige Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, welche dieselben nicht nur unter dem Begriffe der realen Einheit zusammendenkt, indem sie die Welt als die Erscheinung oder die Ausgestaltung des (ihr immanenten) göttlichen Wesens begreift, sondern das letztere auch als ein unpersönliches Wesen fasst, weil nur ein solches zugleich wahrhaft absolut sein kann. Der abstrakte und konkrete Monismus sind Formen des Pantheismus, die sich nur dadurch unterscheiden, dass dort die Welt als subjektiv gesetzte Erscheinung, also letzten Endes als blosser Illusion, sei es der Gottheit oder des Menschen gefasst, während sie hier als objektiv gesetzte Erscheinung oder als wahrhafte Realität begriffen wird.

Es ist wichtig, sich hierüber völlig klar zu sein, weil es kaum einen philosophischen Begriff geben dürfte, über welchen zumal in theologischen Kreisen eine grössere Unklarheit herrschte, wie über den Begriff des Pantheismus. Seitdem der Pantheismus in den Systemen der obigen Denker zu einer so imposanten Macht angewachsen, dient dieser Begriff in gegnerischen Kreisen geradezu als Schreckgespenst, um entweder den Gipfel aller spekulativen Absurdität oder aber um ein kultur- und staatsgefährliches, unsittliches und antireligiöses Philosophem auszudrücken. Bei näherem Zusehen zeigt sich dann freilich immer, dass diese Gegner gar nicht den Pantheismus als solchen im Auge haben, sondern im besten Falle nur irgend eine untergeordnete Form desselben, meistens aber überhaupt einen ganz willkürlich erfundenen Begriff, für welchen sie schwerlich in der ganzen Geschichte der Philosophie irgend einen nennenswerten Vertreter finden dürften. In der Regel ist es der Spinozismus, der herhalten muss, wenn es sich um ein hochnotpeinliches Gericht über den Pantheismus handelt, als wären diese beiden Begriffe nur so einfach identisch, oder als hätten jene Gegner von der ganzen sonstigen Geschichte der Philosophie keine Ahnung. Wenn sie dann nur wenigstens den Spinozismus richtig verstanden hätten! Allein die Philosophie des Spinoza ist ein Proteus, der ein verschiedenes Antlitz zeigt, je nachdem von welcher Seite und mit welchen besonderen Absichten man an ihn herantritt. Im andern Falle wäre es nicht denkbar, wie man sie ebenso des Atheismus als auch des Akosmismus bezichtigen konnte. Dem gegenüber hat Hegel mit Recht gesagt: »Die Leute, die gegen Spinoza sprechen, thun, als ob sie sich Gott angelegen sein liessen; diesen Gegnern ist es aber nicht um Gott, sondern vielmehr um Endliches zu thun, um sich selbst.« Sie

werfen ihm vor, dass er Gott und Welt mit einander identifiziere und jenen in dieser völlig aufgehen lasse; dahinter steckt aber doch nur die geheime Furcht, dass in Wahrheit das Endliche nichts ist, dass nur das Unendliche ist, nämlich Gott. „Sie sagen: »Ist Gott die Identität des Geistes und der Natur, so ist also die Natur, das menschliche Individuum Gott.“ Ganz richtig! Sie vergessen aber, dass sie eben darin aufgehoben sind, und können es dem Spinoza nicht vergessen, dass sie nichts sind. Die, welche ihn so verschwärzen, wollen also nicht Gott, sondern das Endliche, die Weltlichkeit erhalten haben; sie nehmen ihren Untergang und den der Welt ihm übel^{*)}. Dass der Akosmismus oder abstrakte Monismus eine unhaltbare und zu überwindende Form des Pantheismus ist, darüber kann gar kein Zweifel bestehen, und die ganze Geschichte der Philosophie ist eben der Weg zur Überwindung desselben. Wenn man aber den abstrakten Monismus für den Pantheismus κατ' ἐξοχήν ausgiebt, so ist das ein subjektiver Irrtum, wenn nicht gar etwas Schlimmeres, wodurch man nur eine gefährliche Macht von sich abzuwehren sucht. Aus diesem Grunde also ist es von der einschneidendsten Bedeutung, sich die obige Definition des Pantheismus genau einzuprägen, welche auch die untergeordneten Formen jener Anschauung in sich begreift, um nicht eine Unterart des Begriffes mit dem Begriff überhaupt zu verwechseln und dadurch sich von vornherein das Verständnis für alle pantheistischen Spekulationen zu versperren.

Wenn nun die obigen Denker auch zu den Pantheisten gerechnet werden müssen, so sind sie doch selbst ihres 'eigentlichen Gegensatzes gegen allen Theismus sich noch garnicht klar bewusst, was sich vor allem darin zeigt, dass sie sich entweder mit Religionsphilosophie überhaupt noch nicht befassen (wie Fichte und Schelling in ihrer ersten Periode), oder aber trotz ihres Pantheismus innerhalb der christlichen Weltanschauung stehen und christliche Religionsphilosophie treiben wollen (wie Fichte in seiner späteren Zeit und Hegel). Diese Denker polemisieren entweder überhaupt nicht gegen den Theismus oder doch nur in ganz gelegentlichen Äusserungen, die um so weniger Gewicht zu haben scheinen, als ihnen andere Äusserungen gegenüberstehen, welche der Überzeugung Ausdruck geben, dass der wahre Sinn der christlichen Religion erst in ihren eigenen Systemen zur philosophischen Darstellung gekommen sei. So war es möglich, dass der pantheistische Charakter dieser Lehren von orthodoxen Anhängern derselben geleugnet und in theistischem Sinne umgedeutet werden konnte, ohne dass sie bemerkten, wie sehr

^{*)} Ww. XV. 360 f.

sie dadurch der historischen Treue Gewalt anthaten. Es wird demnach erlaubt sein, die Systeme aller dieser Denker unter dem Begriffe des naiven Pantheismus zusammenzufassen, insofern sie mit sich selbst über ihren revolutionären Charakter [gegen den christlichen Theismus noch nicht zur völligen Klarheit gekommen sind.

Allein dieser revolutionäre Charakter haftete ihnen doch thatsächlich an, und so konnte die theistische Reaktion unmöglich ausbleiben, die sich von Jakobi und Baader bis in unsere Tage hineinerstreckt. Sie musste schon deshalb eintreten, weil die oben erwähnte Fassung der Gottheit und die Auflösung des Substanzbegriffes in den Begriff der absoluten Thätigkeit zwar das göttliche Wesen zum Subjekt gemacht, aber den festen Boden der Substanz unter ihm fortgezogen und die letztere völlig im Subjekt hatte aufgehen lassen. Der Gottesbegriff löste sich gleichsam in einen dampfenden Nebel auf. Aber auch die Erscheinungswelt hatte den ruhenden Mittelpunkt verloren, von dem aus die mannichfaltigen Strahlen sich in die Peripherie hinausbewegten; sie flatterte ebenfalls haltlos in der Luft, und, wo die Substanz sie bisher in harmonischer Einheit zusammengehalten hatte, rissen sich die einzelnen Teile von einander los und schienen Atomen gleich in den unendlichen Raum hinauszustieben. Es gab kein Thätiges mehr, sondern nur Thätigkeit, kein sich Bewegendes, sondern nur Bewegung. Statt eines geordneten und zweckvollen Entwicklungsganges schien sich der heraklitische Strom des Daseins gleichsam chaotisch in sinnloser Hast durch die Zeiten dahinzuwälzen, in welchem die einzelnen Erscheinungen zwecklos gleich Wellen auftauchten und wieder verschwanden, und auch das Individuum sich mit fortgerissen sah, ohne dass es imstande wäre, sich gegen dieses Verhängnis anzustemmen. Damit war das Problem in sein Gegenteil umgeschlagen. Nicht darum schien es sich mehr zu handeln, die Substanz in den Begriff des Subjektes hinüberzuführen, sondern darum den verlorenen Substanzbegriff zurückzuerobern und den festen Pol in der allgemeinen Flucht der Erscheinungen wiederzufinden. Zu diesem Zweck stellt sich der Theismus wiederum auf den Boden der Substanz, indem er den Begriff des thätigen Subjekts auf den Begriff der ideellen Subjektivität zurückführt, und sucht das Kardinalproblem der Spekulation in dem oben bereits angedeuteten Sinne dadurch zu lösen, dass er die Substanz als absolute Persönlichkeit bestimmt.

Nur durch die Annahme dieser Bestimmung wird die spekulative Gotteslehre zum Theismus, wie sie auch immer sonst das Verhältnis zwischen Gott und der Welt entwickeln möge. In der

letzteren Hinsicht sind die Übergänge von offener Nichtabsolutheit durch versteckte Nichtabsolutheit hindurch zur vollen Absolutheit, und von reiner Transcendenz durch teilweise Immanenz zur vollen Immanenz innerhalb dieser ganzen Spekulation selbst so fließend, dass sich aus diesem Merkmale keine scharfe Grenzlinie zwischen Theismus und Pantheismus ziehen lässt. Nur die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes ist das entscheidende Merkmal, worauf es ankommt, wie dies von der kirchlichen Orthodoxie auch längst anerkannt und von den spezifisch christlich Gesinnten wenigstens instinktiv gefühlt wird. Aus diesem Grunde gehört auch der sogenannte Persönlichkeitspantheismus oder Semipantheismus zu den theistischen Standpunkten, wenn er auch die pantheistische Immanenz sich angeeignet hat. Zwar will die Kirche von dieser Aneignung nichts wissen, und schliesst daher jenen Standpunkt aus ihrem Lehrbegriffe aus. Allein dies hat doch nur darin seinen Grund, dass die Hereinnahme der pantheistischen Immanenz in den Theismus keineswegs so widerspruchsvoll möglich und in ihren Konsequenzen für den theistischen Centralbegriff der Persönlichkeit Gottes so völlig gefahrlos erscheint, wie sich die Anhänger jenes Standpunktes wohl einbilden, weil, unmittelbar genommen, der Gewinn für das religiöse Bewusstsein hierbei unbestreitbar ist. Nur die Furcht vor widerspruchsvollen und untergrabenden Konsequenzen lässt die Kirche sich gegen jene Hereinnahme sträuben; nur die Sorge, auf eine schiefe Ebene zu geraten und mit der Einräumung von pantheistischen Gedankenelementen schliesslich ganz und gar in den Pantheismus hinabzugleiten und am Ende auch noch die Persönlichkeit Gottes selbst diesen Konsequenzen zum Opfer fallen zu sehen, macht sie einer Anschauung nicht mit Unrecht abgeneigt, die eine Verschmelzung von Pantheismus und Theismus zu sein beansprucht. Was aber schliesslich den rationalistischen Deismus anbetrifft, so unterscheidet er sich, wie schon öfter bemerkt, vom Theismus nur dadurch, dass Gott hier, wo immer er auch seinen eigentlichen Sitz haben möge, thätig und theilnehmend in den Weltprozess eingreift, während er dort in der unendlichen Ferne seiner Transcendenz weder sich um die Welt bekümmert, nachdem er dieselbe gleich einem Uhrwerke einmal aufgezogen hat, noch auch in sich selbst ein reales Leben führt, weil die Bestimmung der Persönlichkeit ihm nur ganz äusserlich angeheftet ist. Immer aber ist die Persönlichkeit ein wesentliches Moment, und sie ist das Centraldogma dieser ganzen Anschauung auch schon deshalb, weil dasselbe allen drei theistischen Religionen, dem Christentum, Judentum und Islam, gemeinsam ist, und selbst in den liberalsten Ablassungen des Protestantis-

mus und des Judentums die letzte und scheinbar sicherste aller Rückzugsstationen bildet.

Spinoza hatte die Bestimmung des Persönlichkeitsbegriffes als eine sehr schwierige bei Seite gelassen. Er durfte dies um so eher, weil die Persönlichkeit in seinem System keine besondere Rolle spielte, sondern nur als eine Anbequemung an die vulgäre Anschauungsweise in demselben stand; und die ganze vorangegangene Philosophie und Religion bis in die Neuzeit hatten die Gottheit als Persönlichkeit bestimmt, ohne mit diesem Begriffe mehr als die ganz unbestimmte Vorstellung eines menschenähnlichen Wesens zu verknüpfen, welches auf Grund gleichartiger Anschauungen und Gefühle imstande war, dem gläubigen Gemüte menschlich nahe zu treten und sich auf einen Wechselverkehr mit ihm einzulassen. Um so mehr Grund hätte die moderne theistische Spekulation gehabt, welche diesen Begriff zum Angelpunkte ihrer eigenen und zum objektiven Wertmesser aller fremden Anschauungsweisen machte, sich über denselben näher auszulassen und mit klaren Worten anzugeben, was sie denn eigentlich unter Persönlichkeit verstehe. Allein man würde gänzlich fehlgehen, wenn man etwa meinte, hierüber eine Aufklärung bei den theistischen Denkern zu erhalten. Sieht man von ganz wenigen rühmlichen Ausnahmen ab, die sich näher auf diesen Gegenstand einlassen, so herrscht gerade unter den Theisten inbetreff jenes Begriffes eine so völlige Zerfahrenheit und Unklarheit, dass selbst ein Schelling in der zweiten Periode seines Philosophierens sich zu den Theisten zählen konnte, und offenbar auch zu ihnen gerechnet werden muss, ohne auch nur den geringsten Versuch gemacht zu haben, ein absolutes Bewusstsein Gottes nachzuweisen. Es geht hieraus jedenfalls soviel hervor, dass der Begriff der Persönlichkeit keineswegs ein so einfacher und sich von selbst verstehender ist, wie es nach dem gewöhnlichen Verfahren der Theisten wohl erscheinen könnte, die mit demselben nur so darauf los operieren, als bedürfe er gar keiner vorherigen Rechenschaft. In Wahrheit ist dieser Begriff ein so durchaus komplizierter, dass es nötig erscheint, ihn zunächst noch einer näheren Analyse zu unterwerfen.

Es ist zweifellos, dass wir ein Kind, welches, im vegetativen Leben der Natur befangen, sich noch nicht zum völligen Bewusstsein durchgerungen hat, niemals als Persönlichkeit bezeichnen werden. Ebenso werden wir uns scheuen, auf einen Hypnotisierten unmittelbar das Prädikat der Persönlichkeit anzuwenden, dessen Bewusstsein zwar keineswegs gänzlich aufgehoben, wohl aber in niedrigere Sphären herabgedrückt ist, wo es als Bewusstsein der tieferen Centren des Gehirnes funktioniert. Der Hypnotisierte hat Selbstbewusstsein, er hat aber in

der Regel ein anderes, ärmeres Selbst als der wache Mensch, weil mit der Ausschaltung eines bestimmten Teils seines Gehirnes zugleich die in diesem enthaltenen Vorstellungen u. s. w. mit aufgehoben sind und in den Prozess des Bewusstseins nicht mit eingehen, die in Gemeinschaft mit den aktuellen Vorstellungen erst die ganze und volle Persönlichkeit dieses Menschen konstituieren. Man würde zu weit gehen, wenn man dem Hypnotisierten die Persönlichkeit gänzlich und in jedem Sinne absprechen wollte, allein er ist eine andere Persönlichkeit, als diejenige ist, die er als wacher Mensch repräsentiert: die Strebensziele und Maximen des letzteren sind ihm nicht gegenwärtig, und an die Stelle der auf sie gegründeten Reflexion ist der suggerierte Befehl des Magnetiseurs getreten, welchem er gleichsam automatisch gehorcht. Dasjenige, was hier den Willen regiert, ist nicht das selbstbewusste Ich des wachen Menschen, der die einzelnen Triebe an ganz bestimmten und bewussten Maximen straff am Zügel hält, sondern die Willensrichtungen sind durch ein fremdes Ich bestimmt, und dieses, das Ich des Magnetiseurs, hat dem Hypnotisierten die Zügel aus der Hand genommen und steht, ohne dass er selbst etwas davon wüsste, gleichsam hinter seinem Rücken. Der Hypnotisierte ist somit einerseits eine unvollständige (wache), andererseits eine suggestiv ergänzte Persönlichkeit, ja, diese Ergänzung kann bis zur völligen Aufhebung der ursprünglichen (wachen) Persönlichkeit fortgehen und an die Stelle des normalen Selbst ein gänzlich neues und fremdes Selbst setzen, das sogar unterhalb der Grenze des menschlichen Gattungsbewusstseins liegen kann.

Es geht hieraus wenigstens soviel hervor, dass der Begriff der Persönlichkeit kein unabänderlicher und fester, sondern vielmehr ein fließender ist, der mit dem Umfange des Bewusstseins und seinem jeweiligen individuellen Inhalt wechselt. Um das Prädikat der Persönlichkeit mit Recht führen zu können, muss der Mensch nicht bloss ein Wissen haben von dem Dass sowohl, wie von dem Was seines Handelns, sondern er muss auch selbst als dieses so und so bestimmte Ich die determinierende Ursache seiner Handlungsweisen sein und diese nur vollziehen in bewusstem Hinblick auf sie und seine individuellen Zwecke. Die Selbstdetermination darf nicht eine unreflektiert-spontane, unbewusst-logische sein, sondern muss vielmehr eine reflektierte, durch Selbstbeherrschung oder willkürliche Anspannung der bewussten Aufmerksamkeit vermittelte sein. Das individuelle Zwecksystem darf ebenfalls nicht ein für das Individuum unbewusstes, sondern muss auch seinerseits durch die bewusste Reflexion hindurchgegangen und aus der Abwägung der

einzelnen Zwecke gegen einander entsprungen sein. Es selbst setzt sich zusammen aus einem oder mehrern höchsten Zwecken (im letztern Falle mit bestimmter Abschätzung ihres relativen Gewichtes), aus dem Überblicke über die zu verfolgenden Unter- und Mittelzwecke und deren Abwägung für die Hauptzwecke, sowie aus der Reflexion auf die jeweilig dienlichsten Mittel nach Maassgabe der gegebenen äusseren Situation und der bestimmten subjektiven Maximen, Gesetze und Regeln. Demnach lässt sich die Persönlichkeit definieren als bewusste Herrschaft des bewussten individuellen Zwecksystems durch bewusste Reflexion und Selbstdetermination des Willens. Die Persönlichkeit umfasst das geistige Subjekt mit der ganzen Fülle seines individuellen Lebensinhaltes, dessen allgemeine Form das Bewusstsein im weitesten Sinne bildet, und dessen einzelne Elemente konzentriert oder zweckvoll bezogen sind auf den einen Mittelpunkt des Selbstbewusstseins oder des Ich. Als bewusste und selbstbewusste Wesen sind alle Persönlichkeiten einander gleich. Nur darin unterscheiden sie sich von einander, was den speziellen Inhalt ihres Bewusstseins und Selbstbewusstseins bildet. Diese Verschiedenheit des Inhaltes aber ist selbst wiederum nur das Resultat aus der bewussten Reflexion, beruht nur auf den äusseren und inneren Erfahrungen eines Wesens und ist ohne die abschliessende und zusammenhaltende Form des Bewusstseins garnicht denkbar.

Wie man sich also auch dreht und wendet, immer ist das Bewusstsein die unentbehrliche Voraussetzung des Persönlichkeitsbegriffes, indem es die notwendige Bedingung für die ständige oder ständig sich erneuernde Gegenwart des individuellen höchsten Lebenszweckes bildet und die diskursiv-reflektierende Abwägung und Wahl der Mittel erst ermöglicht, ohne welche dieser Begriff jeden besonderen Sinn verliert. Alle sonstigen Bestimmungen der Persönlichkeit sind nur erst abgeleitete Konsequenzen aus dem Bewusstsein und daher nur von sekundärer Bedeutung. So sind insbesondere auch die ethischen Bestimmungen, welche den Hauptgrund dafür enthalten, dass man den Tieren keine Persönlichkeit zuschreibt, nur auf der Basis des Bewusstseins allein möglich, weil die Beurteilung, ob eine Handlung gut oder böse sei, immer bloss nach der jeweiligen Bewusstseinshöhe des handelnden Individuums sich richten kann. Mit andern Worten: das Problem, ob Gott als Persönlichkeit zu bestimmen sei, konzentriert sich thatsächlich allein auf die Frage, ob man ihm ein Bewusstsein zusprechen müsse, und die Beantwortung dieser Frage hängt wiederum davon ab, ob der Begriff des absoluten Bewusstseins ohne inneren Widerspruch denkbar ist.

Darin stimmen denn auch die Theisten fast sämtlich mit einander überein, dass sie sich darauf beschränken, ein Bewusstsein Gottes nachzuweisen. Wollte trotzdem jemand die Form des Bewusstseins nicht als die notwendige Basis des Persönlichkeitsbegriffes gelten lassen und etwa die wesentliche Bestimmung desselben in die einheitliche Beherrschung des Zwecksystems setzen, um sich die Möglichkeit offen zu halten, Gott als Persönlichkeit zu bestimmen, so würde er hiermit so lange nichts erreichen, als er nicht auch zugleich ein Bewusstsein Gottes zugiebt. Denn, ganz abgesehen von der Willkürlichkeit in der Erweiterung jenes Begriffes, welcher noch niemals etwas anderes bedeutet hat und bedeuten kann als die höchste Blüte des individuellen bewusst-geistigen Lebens, giebt die absolute Persönlichkeit in jenem Sinne nicht die Gewähr, dass Gott ein von der Endlichkeit verschiedenes Wesen ist, weil das göttliche vom menschlichen Gebiet letzten Endes nur durch die Schranken des beiderseitigen Bewusstseins geschieden wird. Mit andern Worten: jene Bestimmung des Persönlichkeitsbegriffes gewinnt für die willkürliche Preisgabe des normalen Wortsinnes dasjenige doch nicht, was sie eigentlich bezweckt, nämlich die Trennung des göttlichen und menschlichen Wesens, die Möglichkeit, Gott als absolutes Ich sich als dem endlichen Ich gegenüberzustellen, um mit ihm gefühlsmässigen Verkehr pflegen zu können. Ihr Gott wäre Persönlichkeit, aber dies Wort bedeutete hier nichts anderes, als das Subjekt der absoluten Teleologie, und der Fundamentalgegensatz zwischen Pantheismus und Theismus würde damit von ihr in einer Weise verwischt, dass hier nichts weiter mehr übrig bliebe, als ein blosser Streit um Worte. —

Solange der Begriff der Persönlichkeit noch ein ganz unbestimmter war, schien derselbe noch keine besonderen Schwierigkeiten zu bereiten, ja, die Kirchenlehre konnte sogar einen dreipersonlichen Gott behaupten, ohne dass hierin gerade etwas besonders Anstössiges zu finden war, wofern man nur die drei Persönlichkeiten als die immanenten Erscheinungsweisen oder als innergöttliche Modifikationen der einen an sich unpersönlichen Gottheit auffasste. Als dagegen mit der Vertiefung des Persönlichkeitsbegriffes, wie sie aus den erkenntnistheoretischen Untersuchungen und ihrer Erforschung des subjektiven Geisteslebens hervorging, die Persönlichkeit sich mit der Vorstellung einer abgeschlossenen Bewusstseinssphäre unmittelbar verknüpfte, als ferner mit dem Rationalismus der Aufklärungsperiode die Anschauung um sich griff, dass Gott Eine selbstbewusste Persönlichkeit sei, da lösten sich auch die Persönlichkeiten in scharfen Umrissen von einander los, da entstand der Widerspruch, dass Eine

Persönlichkeit zugleich drei Persönlichkeiten, Ein Selbstbewusstsein zugleich drei Selbstbewusstseine sei, und es schien nichts anderes übrig zu bleiben, als entweder die einheitliche Persönlichkeit, sowie auch das einheitliche Selbstbewusstsein zu leugnen, d. h. aber trotz den Bestimmungen der Dogmatik sich zum Tritheismus zu bekennen, oder aber den Widerspruch dadurch zu lösen, dass man aus den drei Persönlichkeiten eine einzige, allumfassende Persönlichkeit als Resultat hervorgehen liess.

In dem zuletzt angegebenen Sinne sucht der trinitarische Theismus mit dem Problem sich abzufinden, welcher insofern christlich zu nennen ist, als er die vom Dogma geforderte Dreiheit innerhalb der einen Gottheit zu konservieren trachtet. Der trinitarische Theismus knüpft hierbei an die Trinitätskonstruktion des Augustinus an, die schon Lessing wiederum erneuert hatte, und sucht aus den drei Personen der Gottheit nicht bloss die Subjekt-Objektivität des göttlichen Selbstbewusstseins, sondern auch ein innergöttliches Leben in drei Momenten abzuleiten, um über die inhaltsleere Abstraktion der spinozistischen Substanz sowohl, wie auch des deistischen Gottes hinauszukommen. Es ist klar, dass hiermit das Verhältniss eigentlich umgekehrt ist, welches ursprünglich zur Annahme des Trinitätsdogmas geführt hatte. Anfänglich sollte die Aufstellung der drei göttlichen Hypostasen oder Personen dazu beitragen, das Dogma von der absoluten Transcendenz Gottvaters mit dem Immanenzbedürfnis leichter auszusöhnen; jetzt soll das überlieferte Trinitätsdogma dazu verhelfen, die Annahme der Persönlichkeit Gottes dem Denken erträglich zu machen. Die Schwierigkeit bei allen jenen Trinitätskonstruktionen liegt — ganz abgesehen davon, dass philosophisch eine Dreiheit nicht zu begründen ist — vor allem darin, dass das Ausgehen von den drei Personen am Ende wohl zu einer vierten Person, aber nicht zu einer übergreifenden Persönlichkeit, welche die drei als ihre Momente in sich aufhebt, das Ausgehen von der einheitlichen, übergreifenden Persönlichkeit oder von dem absoluten Selbstbewusstsein dagegen wohl zu drei von ihm umschlossenen Momenten, aber keineswegs zu drei Personen führen kann, wie es doch das kirchliche Dogma erfordert. Zwischen den beiden heterodoxen Standpunkten des Tritheismus und Modalismus schwanken alle diese Trinitarier hin und her, um schliesslich nichts anderes zu beweisen, als die gänzliche Unvereinbarkeit der logischen Ansprüche der Spekulation mit den dogmatischen Zumutungen der Trinitätslehre.

Wenn aber diese Denker sich doch wenigstens bemühen, innerhalb der Grenzen des christlichen Dogmas zu philosophieren, so steht dagegen der unitarische Theismus, welcher nur Eine

göttliche Persönlichkeit zu beweisen sucht, auf einem durchaus unchristlichen, ja antichristlichen Standpunkt, der nur ganz äusserlich den Zusammenhang mit dem Christentum dadurch noch vorzuspiegeln vermag, dass er sich in den Formen und Ausdrücken der christlichen Dogmatik bewegt, während er doch den eigentlichen Inhalt derselben völlig ausgeschüttet hat. Wie sehr dieser Standpunkt mit dem Christentum gebrochen, das zeigt sich auch schon äusserlich darin, dass er mit der Persönlichkeit des göttlichen Sohnes so gut wie garnichts anzufangen weiss, die in fast allen trinitarischen Systemen eine so grosse Rolle spielt. Es muss aber aus philosophischen Gründen allen denjenigen entschieden das Recht bestritten werden, sich noch zum Christentum zu bekennen, welche den Sohn nicht mehr als real-existierendes Erlösungsprinzip gelten lassen wollen, sondern denselben etwa zu einem blossen ethischen Ideal verflüchtigen, ganz abgesehen davon, ob sie im übrigen christliche Gesinnungen hegen, und ob die Bibel ihnen für das Buch aller Bücher gilt oder nicht. Aus diesem Grunde haben die unitarischen Theisten eigentlich auch nicht die geringste Veranlassung, sich aus religiösen Motiven über das unpersönliche Absolute des Pantheismus zu ereifern und eben diesen Standpunkt als einen antichristlichen zu verdächtigen, weil sie ja selbst in spekulativer Hinsicht nicht mehr auf christlichem Boden stehen, und wer selbst im Glashause sitzt, nicht mit Steinen werfen soll. Die trinitarischen Theisten sind Scholastiker, insofern ihr philosophischer Horizont mit den Grenzen des christlichen Dogmas zusammenfällt und sie eigentlich nur darauf ausgehen, diesem mit Vernunftgründen einen spekulativen Halt zu geben. Die unitarischen Theisten dagegen sind offenbare Häretiker und Abtrünnige gegenüber der Kirche, weil sie das Dogma der Trinität mit ihrem rationalistischen Bewusstsein nicht vereinbar finden. Beider Standpunkt aber ist im letzten Grunde bloss Pseudophilosophie und in geschichtlicher Hinsicht eine Ablenkung vom geraden Wege der philosophischen Entwicklung, weil sie in ihrer Bemühung um das Problem der absoluten Persönlichkeit sich einen Begriff zusammengeschmiedet haben, der alles andere, nur kein normales Erzeugnis des spekulativen Denkens bildet.

Allen diesen Spekulationen gegenüber macht der Atheismus dadurch reinen Tisch, dass er das Dasein der Gottheit überhaupt aus dem Spiele lässt, sei es, dass er dasselbe gänzlich leugnet, wie der radikale oder eigentliche Atheismus, sei es, dass er sich um die Gottheit nicht weiter bekümmert, wie der indifferentistische Atheismus, weil sie für ihn ausserhalb der Grenzen des menschlichen Wissens und seiner persönlichen Interessen liegt. Der

Atheismus ist, historisch betrachtet, die natürliche Reaktion gegen den absoluten Idealismus des hegelschen Pantheismus auf der einen, die Persönlichkeitskonstruktionen des Theismus auf der andern Seite. Vom Theismus will er nichts wissen, weil er mit Recht gegen jene pseudophilosophischen Bemühungen, die schliesslich doch nur in maiorem dei gloriam aus theologischen Interessen unternommen werden, einen Widerwillen empfindet; vom Pantheismus nichts, weil er denselben nur in der Form des hegelschen Idealismus kennt, und dieser der Wirklichkeit nicht gerecht zu werden vermag. Dem letzteren gegenüber vertritt er den Standpunkt des Realismus und sucht ein anschauliches Weltbild zu gewinnen, ohne hierbei unsinnliche und übernatürliche Faktoren in Rechnung zu stellen. Der Atheismus, der nur die gegebene Wirklichkeit zu kennen behauptet, ist Naturalismus und insofern ein offener Rückfall in längst überwundene Standpunkte, was sich auch äusserlich darin zeigt, dass er eigentlich keinen wesentlich neuen Gedanken zu Tage fördert, sondern nur ältere Systeme wieder aufwärmt. Aber er ist ein durchaus heilsamer und notwendiger Rückfall, indem er nicht nur allen abstrakt-monistischen und subjektiv-idealistischen Velleitäten gegenüber mit einer Entschiedenheit, wie nie zuvor, auf der Realität und objektiven Wirklichkeit des gegebenen Seins besteht, sondern auch den Begriff des Geistes in seine Schranken zurückweist, welcher die im hegelschen System erhaltene hervorragende Stellung dadurch auszubuten sucht, dass er auch alle andern Gebiete sich ohne weiteres zu unterwerfen trachtet. Der Atheismus, der nur die Vielheit des gegebenen Daseins kennt, ist in der Mehrzahl aller Fälle Pluralismus, sei es, dass er jene Vielheit in materialistischer Weise als Summe von materiellen Atomen (Büchner), oder hylozoistisch als Summe von psychischen Monaden (Haeckel, Mainländer, Wundt) begreift, sei es als ein System von materiellen und ideellen Faktoren zugleich (Czolbe, Dühring), sei es endlich in spiritua- listischer Weise als Vielheit von individuellen Seelen, Metaorganismen, Astralleibern (Hellenbach, du Prel). Wo aber der Atheismus die vielheitliche Welt aus einem einzigen Prinzip heraus zu begreifen sucht, da ist er naturalistischer Pantheismus (Planck), welcher nur deshalb die Gemeinschaft mit dem Pantheismus abweist, weil er nicht ein geistiges, sondern natürliches Prinzip besitzt. Insofern der Atheismus von Gott nichts wissen will, scheint er eigentlich da nicht in Frage zu kommen, wo es sich wesentlich um die Gottes- idee in der modernen Spekulation handelt. Allein er hat historisch nicht bloss den tiefsten Einfluss auf die Behandlung jener Idee ausgeübt welche daher ohne ihn in gewisser Weise überhaupt

nicht zu verstehen ist, sondern es stellt sich auch heraus, dass der Atheismus selbst ohne ein letztes allumfassendes Prinzip schliesslich doch garnicht auszukommen vermag, welches, konsequent ausgedacht, in die Gottesvorstellung zurückführt, sodass mithin die direkte Negation jener Idee am Ende doch nur eine indirekte Position derselben, und somit der Atheismus im letzten Grunde auch nur ein indirekter Beweis für die Wahrheit des Pantheismus ist.

Zwischen dem Theismus und Pantheismus, soweit derselbe sich seines Gegensatzes gegen den ersteren wohl bewusst ist, steht eine Gruppe von Denkern in der Mitte, bei denen es schwer ist, zu entscheiden, ob man sie zu den Pantheisten oder den Theisten zählen soll. Äusserlich gehören sie zwar den letzteren an und wollen auch offenbar für Theisten gehalten werden, indem sie gegen den Pantheismus mit Entschiedenheit polemisieren. Allein sie stehen nicht bloss auf dem Standpunkte der pantheistischen Immanenz, sondern halten auch aus spekulativen Gründen die Persönlichkeit mit dem Begriffe des Absoluten für unvereinbar, und es geschieht nur aus opportunistischen Motiven, mit Rücksicht auf eine von ihnen selbst längst überwundene Stufe des religiösen Bewusstseins, wenn sie doch schliesslich die Persönlichkeit beibehalten, oder zwar auf die letztere verzichten, aber doch wenigstens die Annahme des absoluten Bewusstseins nicht preisgeben wollen. Man kann diese Denker als Pseudotheisten oder Velleitätstheisten bezeichnen und muss in ihnen das direkte Verbindungsglied erblicken, welches die theistische Reaktion mit dem antitheistischen Pantheismus vermittelt, d. h. mit derjenigen Form des Pantheismus, die nicht nur ihres Gegensatzes gegen den Theismus sich voll bewusst, sondern im Bewusstsein dieses Gegensatzes zugleich auch imstande ist, die höchste und abschliessende Form des Pantheismus vorzubereiten und zu vollenden, die alle vorangegangenen Standpunkte in sich aufhebt.

In dieser Hinsicht bilden Schopenhauer und Michelet — der letztere als der konsequente Ausbildner und Vollender der hegel'schen Gotteslehre in antitheistischem Sinne — die unmittelbaren Vorstufen oder Unterlagen, auf welchen sich die hartmannsche Philosophie erhebt. Wenn Schopenhauer sich schroff gegen jeden Theismus im allgemeinen kehrt, ohne sich mit bestimmten Theisten polemisch auseinanderzusetzen, so haben Michelet und vor allem Hartmann den Vorteil, die wichtigsten Vertreter des spekulativen Theismus und deren Argumente zu kennen und ihre Gegengründe ausführlich entwickeln zu können. Es verschlägt hierbei garnichts, dass Schopenhauer sich ebenso schroff auch gegen den Pantheismus

erklärt, da er trotzdem nach seiner ganzen Lehre unter diesen Begriff fällt, während allerdings seine meisten Schüler den Pantheismus auch thatsächlich verlassen und sich zum Atheismus hingewendet haben.

Diesen höchsten Gipfelpunkt konnte der moderne Pantheismus nur dadurch erreichen, dass er den springenden Punkt oder den Schlüssel entdeckte, welcher die Lösung des spekulativen Grundproblems ermöglichte, indem er alle in ihm enthaltenen Bestimmungen, die während der ganzen vorangegangenen Entwicklung in verschiedenem Grade hervorgetreten waren, unter einem einheitlichen Begriff zusammenschloss. Der naive Pantheismus von Fichte bis Hegel hatte die Substanz im thätigen Subjekt verschwinden lassen und Gott hierbei als unpersönliches und unbewusstes Wesen bestimmt, nicht bloss deshalb, weil er den Begriff der Persönlichkeit mit dem Begriff des Absoluten überhaupt für unvereinbar hielt, sondern auch weil zum Bewusstsein neben der Thätigkeit auch noch ein ruhender Hintergrund gehörte, der sich in jener Thätigkeit als Ich widerspiegelte, und diesem mit dem Begriffe der absoluten Thätigkeit nicht beizukommen war. Der Theismus, der die Substanz bestehen liess, aber den Begriff des Subjekts mit der Subjektivität der Persönlichkeit identifizierte, hatte durch alle seine Anstrengungen nur das Eine wider Willen klar bewiesen, dass der Begriff der Persönlichkeit mit der Substanz nicht zu vereinen sei, oder dass das Absolute als Substanz nicht Bewusstsein besitzen könne. Der Atheismus hatte sich ebenfalls gegen die absolute Persönlichkeit erklärt; er hatte durch seine Leugnung des göttlichen Wesens zum wenigsten den Boden vorbereitet, um sich an den Begriff des unpersönlichen Absoluten zu gewöhnen, welches doch immer noch besser erschien als gar kein Absolutes. Soviel war mithin aus allen diesen Spekulationen offenbar hervorgegangen, dass, wie immer man auch sonst das Absolute fassen möge, dasselbe jedenfalls nicht persönlich gedacht werden könne, oder mit anderen Worten: der Begriff des Unbewussten, nicht im Sinne eines unterpersönlichen und ungeistigen Wesens, sondern im Sinne eines überbewussten Geistes, ging aus dem gesammten Kampfe als positives Resultat hervor.

War dieser Begriff einmal gefunden, dann bedurfte es nur noch eines genialen Blickes, um zu erkennen, dass sich in ihm alle scheinbaren Widersprüche aufhoben und alle Bestimmungen zur Einheit zusammenschlossen, welche die orientierenden Marksteine des spekulativen Geistes auf seinem bisherigen Wege gebildet hatten. Das Absolute ist Substanz, weil nur von diesem gleichartigen

Bindegliede die Vielheit der Erscheinungen zur Einheit zusammengehalten werden, nur in diesem festen Grunde ein zweckvolles Dasein wurzeln kann; aber nur als unbewusste kann die Substanz absolute, d. h. allen Modis gemeinsame Substanz sein. Das Absolute ist Subjekt, weil ohne diese Bestimmung die wechselvolle Thätigkeit der Erscheinungswelt unerklärlich wäre; aber nur als unbewusstes ist das Subjekt absolutes, d. h. allen besonderen Funktionen und Sonderbewusstseinen gemeinsames Subjekt. Das Absolute ist Geist, weil es nur so Subjekt sein kann: aber nur ein unbewusster Geist kann absoluter Geist, d. h. die gemeinsame Wurzel der Materie und des bewussten beschränkten Geistes, oder der objektiven und subjektiven Erscheinung, oder des Daseins und Bewusstseins sein. Das Absolute ist das Unbewusste: als Substanz ist es die Vereinigung oder der Träger der Attribute vor ihrer aktuellen Bethätigung im Weltprozesse und ohne Rücksicht auf ihre Ruhe oder Bethätigung, der in sich ruhende Mutter-schooss alles desjenigen, was in der Welt zur Erscheinung gelangen soll; als Subjekt ist es der Träger der aktuellen Bethätigung der Potenzen, der Produzent des Aktus, die Substanz, wie sie im endlichen Weltprozesse den ganzen inhaltlichen Reichtum ihrer Bestimmungen in Raum und Zeit auseinanderbreitet. Nur aber weil es selbst das absolut Unbewusste ist, sowohl als Substanz, wie als Subjekt, kann das Absolute Substanz und Subjekt zumal und in Einem sein, ohne in sich dualistisch gespalten zu sein, oder in ein unbewusstes und bewusstes Sein auseinanderzufallen. Das Kardinalproblem der Spekulation ist hiermit zum ersten Male in befriedigender Weise gelöst: die Substanz ist Subjekt geworden, der Standpunkt des konkreten Monismus ist in seiner Vollständigkeit gewonnen, der Geist bis in die letzte Tiefe seiner selbst hinabgedrungen: über dem Begriffe des Unbewussten schliessen die entgegengesetztesten Standpunkte ihren Frieden. —

So können denn am Ende auch wir mit Hegel sagen: »Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen, jede Stufe hat im wahren Systeme der Philosophie ihre eigene Form: nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist. Diese konkrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geistes durch fast zweitausendfünfhundert Jahre seiner ernsthaftesten Arbeit, sich selbst objektiv zu werden, sich zu erkennen:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.«*)

*) Ww. XV. 617 f.

Die lange Reihe von Denkern, welche zu diesem Resultate mitgearbeitet haben, »diese Reihe ist das wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich, das es giebt; — eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einem und selbigen gegenwärtigen Geiste macht. Dieser lange Zug von Geistern sind die einzelnen Pulse, die er in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer Substanz, ein schlechthin notwendiger Fortgang, der nichts als die Natur des Geistes selbst ausspricht und in uns Allen lebt.«*)

Damit scheint es denn, als hätten wir uns zugleich auch desselben Fehlers schuldig gemacht, wie Hegel, wenn er in vermessenem Wahne der Ansicht huldigt, dass mit seiner eigenen Philosophie der höchste Gipfel alles menschlichen Erkennens erklommen sei, und dass es darüber hinaus keinen Fortschritt mehr gäbe: »Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, dass es dem Weltgeist jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es mit Ruhe dagegen in seiner Gewalt zu behalten.«**) Wir brauchen wohl kaum erst darauf hinzuweisen, dass die Philosophie nicht bloss spekulative Gotteslehre, nicht bloss Religionsphilosophie in diesem engeren Sinne ist. Die Philosophie schliesst eine Unendlichkeit von Problemen in sich ein, die niemals ausgeschöpft werden kann, weil jede Lösung eines Problems wiederum eine Unendlichkeit von neuen Problemen aus sich hervortreibt. Die Lösung des Kardinalproblems, selbst wenn sie in ihrem wesentlichsten Punkte gelungen sein sollte, hebt damit das Ringen um die anderen Fragen nicht auf. Sie ist nur wie ein Lichtstrahl, der aus dunklen Wolken in die irdische Nacht herabfällt, der neue Tiefen aufdeckt und alte Probleme in neuer Beleuchtung erblicken lässt, — dann wundern sich wohl die Sterblichen, die schon am Ende aller Rätsel zu stehen wähnten, und glauben, die Welt sei es eigentlich, die sich verändert habe, aber vom Nachdenken über die letzten und tiefsten Fragen des Daseins können sie jetzt noch viel weniger lassen als früher, und in der Offenbarung der irdischen Tiefen deckt auch die Gottheit neue eigene Tiefen auf. Das ist eine geheimnisvolle Wechselwirkung, ein ewiger Kreislauf von oben nach unten und von unten wiederum hinauf nach oben; das ist ein stetiges sich Potenzieren, ein Steigen und Sinken und wiederum höher Steigen, — vom Glanze des himmlischen Lichtes

*) Ebd. 624.

**) Ebd. 622.

geblendet, taumelt wohl der Mensch oft einen Augenblick zurück, aber das Auge gewöhnt sich schliesslich auch an den Glanz, und unaufhaltsam auf den Staffeln seiner eigenen Arbeit klettert der denkende Geist zur Gottheit empor.

Die Philosophie ist so wenig jemals ganz vollendet, wie das Problem des absoluten Wesens jemals vollkommen gelöst sein wird. Der menschliche Geist in seiner endlichen Beschränktheit bleibt immer dem göttlichen Geiste in seiner Erhabenheit unendlich fern. Darum ist die Besorgnis auch ganz unbegründet, dass jemals ein Denker, und sei er noch so tief, und vermöchte sein Blick auch das ganze Weltall zu umspannen, die Gottheit gleichsam in ihrem Centrum ergründen könnte, um seinen Nachfolgern in dieser Hinsicht nur blosse Kärnerarbeit mehr übrig zu lassen. Aber der Meinung sind wir allerdings, und das Zutrauen müssen wir auch zum endlichen Geiste haben, wenn wir denn überhaupt philosophieren wollen, dass er nicht einem blossen Phantom nachjagt, dass jene Leiter, auf der er emporsteigt, nicht mit ihrem obersten Ende in den Wolken schwebt, sondern an die Himmelspforte selbst gekettet ist, durch welche ein Strahl von der göttlichen Wesenheit auf ihn herabfällt, nicht bloss ein subjektiver Lichtblitz nur in seinem Auge. Nur in diesem Sinne können wir der Hoffnung Ausdruck geben, dass er in der Philosophie des Unbewussten in der That die höchste bis jetzt erreichte Staffel erklimmen und wirklich in jenem Begriffe ein wesentliches Moment des All-Einen gefunden habe, welches er hinfort nicht wieder aufgeben darf, ohne vom geraden Wege der Spekulation abzugleiten und auf einen Seitenpfad sich zu verirren. Mit Recht sagt Hegel vom Geiste: »Er schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist ist Fortschreiten. Oft scheint dieser sich vergessen und verloren zu haben; aber innerlich sich entgegengesetzt, ist er innerliches Fortschreiten« — wie Hamlet vom Geiste seines Vaters sagt, »Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf« — bis er, in sich erstarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von seiner Sonne, seinem Begriffe schied, aufstösst, dass sie zusammenfällt. In solcher Zeit, wo sie, ein seelenloses, morschgewordenes Gebäude, zusammenfällt, und er in neuer Jugend sich gestaltet zeigt, hat er die sieben Meilen-Stiefel angelegt.«*)

Eine solche Zeit scheint auch jetzt wieder gekommen zu sein. Die beiden grossen Ströme der Philosophie und Religion, die Philo zum ersten Male in ein gemeinsames Bette zu leiten suchte, die aber dann bald wiederum auseinandergingen, weil sich gewaltige Felstrümmer in ihrem Laufe dazwischen schoben, kommen in der modernen Spekulation einander wieder näher und ergiessen sich

*) Ebd. 618.

gemeinsam in das Meer des Unbewussten. Ob von diesem Ocean der Gedankenbewegung, wie er in überschäumender Kraft über die Ufer flutet, die letzten Reste verjährter Vorurteile hinweggeschwemmt werden, und Tausende sich in Gram um den Verlust alter liebgewordener Besitztümer verzehren, ob unter dem gewaltigen Schritte der Wahrheit Staaten erzittern und Religionen zusammenstürzen, welche nicht tief genug in dem Grunde des Daseins wurzeln, darauf kommt es dem Weltgeist garnicht an: Die praktischen Folgen einer gefundenen Wahrheit, wenn sie eine solche ist, diese können wir ruhig der Zukunft überlassen und sehen, wie sich die letztere unter ihrem Scepter gestalten wird. Der denkende Geist hat nur das eine Ziel, die Wahrheit zu erforschen, was auch immer in praktischer Hinsicht daraus entstehen möge; er kann versichert sein, eine höhere Macht als er wird auch das scheinbar Unerträglichste zum Besten lenken: Die Wahrheit setzt sich durch, wenn sie den geeignetsten Augenblick hierfür gekommen sieht, und sie wird niemals ein unreifes Publikum finden.

A. Die Kantische Philosophie als Eingang in die deutsche Spekulation des XIX. Jahrhunderts.

Immanuel Kant (1724—1804) verdient in jeder Beziehung an erster Stelle genannt zu werden, wenn es sich um die Entwicklung der deutschen Philosophie im letzten Jahrhundert handelt. Zwar fällt das Erscheinen seiner Epoche machenden Werke durchweg in die Zeit vor dem Beginne dieses Jahrhunderts, allein es bilden die in ihnen ausgesprochenen Ideen nicht nur das eigentliche Material, mit dem sich die ganze Philosophie in der Folgezeit beschäftigt, und auf welches sie immer wieder hat zurückgreifen müssen, den festen Grund, von dem sie ausgegangen und auf welchen sie ihre Gebäude errichtet hat, sondern Kant selbst hat zugleich auch die fruchtbaren Keime ausgestreut, die erst in diesem Jahrhundert zur Entwicklung gelangen konnten und zur vollkommenen Ausreifung gekommen sind. In seinem umfassenden Geiste flossen die verschiedenen Gedankenströmungen seiner Zeit zusammen und einigten sich zu einem tiefen See, auf dem das Fahrzeug des Geistes unbehindert und sicher für eine Zeit lang seine Pfade ziehen konnte. Aber zugleich begnügte er sich nicht damit, wie ein weiser Verwalter, die von ihm gesammelten Schätze nur zu häufen und zu ordnen und jedem derselben die ihm zukommende Stelle in der Harmonie des Ganzen anzuweisen, vielmehr hatte er noch Überfluss genug, um auch noch andern davon austheilen zu können und ihnen die Schätze seines Geistes zur eignen weitem Ausnutzung zu überlassen, für die er selbst keine rechte Verwendung in seinem Systeme hatte. Nicht bloss seine hauptsächlichste Domäne, die Erkenntnistheorie, nicht bloss die moderne Ethik,

•

Religionsphilosophie und Ästhetik, welche von ihm in besonderen Werken behandelt sind, müssen auf Kant zurückgehen und in ihm ihren »Vater« ehren, wenn sie sich auf den Ursprung ihrer Entwicklung besinnen; auch die einschneidendsten naturwissenschaftlichen Resultate unserer Zeit sind bereits zum nicht geringen Teile von Kant ahnend vorweggenommen worden, und, was das Wunderbarste ist, gerade das Stiefkind seiner Philosophie, die Metaphysik, der er mit seiner Kritik ein für alle Mal das Leben ausgelöscht zu haben wähnte, ist aus der Feuerprobe dieser Kritik nur um so herrlicher hervorgegangen und hat, gespeist aus dem Borne kantischer Ideen, durch ihn eine Bedeutung gewonnen, wie man dies vorher nicht einmal auch nur hätte ahnen können. So steht die kantische Philosophie an der Wende des vorigen Jahrhunderts da gleich einem Spiegel, welcher die Geistesstrahlen vorangegangener Denker in einen einzigen Brennpunkt sammelt, um sie auf der entgegengesetzten Seite wieder hinauszustrahlen, und auch der Welt der nachfolgenden Geschlechter in diesem Jahrhundert leuchtet.

Was Kant mit seiner Philosophie eigentlich bezweckte, war der Ausgleich und die Beilegung des alten Streites zwischen Rationalismus und Empirismus, wie er durch die ganze neuere Philosophie seit dem Auftreten Bacos und Descartes hindurchging. Wie zwei feindliche Heerlager standen sich die beiden Parteien gegenüber, von denen der Rationalismus seine Vertreter hauptsächlich in Deutschland und Frankreich, der Empirismus dagegen unter den englischen Philosophen hatte, um sich über die Entstehung der menschlichen Erkenntnis zu befenden. Jener behauptete, es giebt keimartig angeborene Begriffe, Begriffe *a priori*, und die ganze Erkenntnis kommt nur zustande durch die selbständige Thätigkeit der Seele, gleichsam von innen heraus oder durch die Thätigkeit des die Begriffskeime entfaltenden reinen Denkens. Nach diesem dagegen stammen alle Begriffe aus der Erfahrung oder sind *a posteriori* und werden nur durch die Vermittlung der Sinne von uns empfangen: Die Seele ist an sich ein leeres Blatt, welches der Eindrücke von aussen bedarf, soll es mit irgendwelchem Inhalte bereichert werden. Jener glaubt folglich an die Metaphysik als eine Wissenschaft vom Übersinnlichen, weil ja die Sinne nicht notwendig sind, um das Material der Erkenntnis zu vermehren. Dieser dagegen leugnet die Möglichkeit derselben, weil nur dasjenige erkannt zu werden vermag, was auf dem Wege der Sinnlichkeit ins Bewusstsein hineinkommt. Gegen die Metaphysik muss es Verdacht erregen, dass es bisher noch nicht gelungen ist, inbetreff ihrer Hauptpunkte eine Übereinstimmung zu gewinnen. Gegen die Erfahrungs-

philosophie fällt ins Gewicht, dass sie nicht instande ist, die Allgemeinheit und Notwendigkeit zu erklären, die unsere Erkenntnis überhaupt erst zu einer wissenschaftlichen macht. Die blosser Wahrnehmung als solche giebt uns immer nur Aufschluss über einzelne Fälle, zwischen denen gar kein Zusammenhang besteht; wäre daher sie das einzige Mittel unserer Erkenntnis, dann fiel all unser Wissen in ein Aggregat von Einzelbeobachtungen auseinander, und es könnte niemals behauptet werden, dass meine Erkenntnis auch für jeden andern, wofern derselbe nur in vernünftiger Weise urteilt, Gültigkeit haben müsse. Hier läuft alles auf einen unheilvollen Skeptizismus hinaus, wie er schliesslich in Hume zur offenen Erscheinung gekommen ist. Dort macht ein unwissenschaftlicher Dogmatismus sich breit, der das Gemüt ebenso unbefriedigt lässt, wie er die Wissenschaft in Verruf bringt mit seinen unbegründeten Phantastereien.

So lagen die Dinge, als Kant in dem Streite Partei ergriff; und wie Aristoteles vom Anaxagoras sagt, er sei durch Aufstellung seines Prinzips eines weltordnenden Geistes den naturalistischen Philosophen gegenüber wie ein Nüchterner unter Trunkenen erschienen, so kann man dasselbe auch von Kant behaupten, als er im Jahre 1781 mit seiner »Kritik der reinen Vernunft« unter die Streitenden trat. Kant hatte jenen grossen Kampf selbst mit durchgelebt und sich vor der Bearbeitung seiner Kritik bald mehr nach dieser, bald nach jener Seite hingewandt. Am Empirismus schätzte er zwar die Klarheit seiner Prinzipien und die Strenge der Konsequenz in der Durchführung derselben; allein als deutschem Denker lag ihm doch auch zugleich die Metaphysik am Herzen, und das metaphysische Bedürfnis forderte seine Befriedigung und fand sich von der Leerheit des Empirismus abgestossen, dessen Klarheit zum Teil doch nur Seichtigkeit war. Ihn jammerte gleichsam das Schicksal der Metaphysik, die er in der Aufklärung der leibniz-wolffschen Philosophie in hochtrabendem Dogmatismus erstarren sah. »Es war eine Zeit,« ruft er in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Vernunftkritik aus, »in welcher sie die Königin aller Wissenschaften genannt wurde, und wenn man den Willen für die That nimmt, so verdiente sie wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton der Zeit so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt verstossen und verlassen, wie Hekuba: modo maxima rerum, tot generis inisque potens, nunc trahor exul, inops.«*)

*) Ww. Ausg. von Hartenstein, III, 5 f.

Woher jener Überdruß an der Metaphysik, jener gänzliche Indifferentismus, »die Mutter des Chaos und der Nacht in Wissenschaften?« Gleichgültig können die metaphysischen Untersuchungen doch unmöglich sein, deren Gegenstand dem menschlichen Geiste, wie kein anderer, nahe geht. Auch fallen jene angeblichen Indifferentisten, wofern sie nur überhaupt etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben. Allein während alle andern Wissenschaften in unaufhaltsamem Fortschritt begriffen sind, so ist dagegen der Metaphysik, als einer ganz isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt und zwar durch blosse Begriffe, das Schicksal jener anderen noch so günstig nicht gewesen, dass sie überhaupt auch nur den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte. »In ihr muss man unzähligemal den Weg zurück thun, weil man findet, dass er dahin nicht führt, wo man hin will; und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen anbetrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, dass sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spiegelgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, dass ihr Verfahren bisher ein blosses Herumtappen und, was das Schlimmste ist, unter blossen Begriffen, gewesen sei.« (a. a. O., 17). Und doch ist sie älter, als alle übrigen Wissenschaften und wird bleiben, wenngleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei verschlungen würden! Unter diesen Umständen ist jene Gleichgültigkeit gegen die Metaphysik die Wirkung nicht des Leichtsinnes, sondern der gereiften Urteilkraft des Zeitalters, das sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten lassen will.

Woher nun jene Unsicherheit in der Erkenntnis metaphysischer Gegenstände? Woran liegt es, dass hier noch kein sicherer Weg der Wissenschaft gefunden ist? Vergleicht man hiermit das Beispiel der andern Wissenschaften, insbesondere dasjenige der Mathematik und der Naturwissenschaft, die in dieser Beziehung geradezu muster-gültig sind, so wird man finden, dass sie die Sicherheit und damit die eigentliche Wissenschaftlichkeit ihres Verfahrens einer Art von Revolution zu danken haben, einem glücklichen Einfall, welcher den Mathematiker, wie den Naturforscher belehrt, dass man nur dasjenige sicher erkennen kann, was man nicht aus den Gegenständen bloss herausliest, sondern was man aus der eigenen Vernunft vorher in sie hineingetragen hat. »Dem Ersten, der den gleichschenkligen Triangel demonstrierte, mag er nun Thales oder wie man will

geheissen haben, dem ging ein Licht auf. Denn er fand, dass er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem blossen Begriff derselben nachspüren, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und durch Konstruktion darstellte, sie hervorbringen müsse; und dass er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäss selbst in sie gelegt hat« (15). Und ebenso begriffen die Naturforscher, dass die Vernunft nur dasjenige einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit bestimmten Prinzipien vorgehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse. »Die Vernunft muss mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experimente, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt« (16). Nur in diesem Falle kommt jene Notwendigkeit und Allgemeinheit zustande, welche das sichere Kennzeichen aller Wissenschaft bildet.

Wie nun? Sollte es nicht möglich sein, nach Analogie der Verfahrungsweise in der Mathematik und Naturwissenschaft, nämlich durch eine Umänderung der Denkart, auch der Metaphysik eine sichere Unterlage zu geben? »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess« (17 f.).

Hiermit ist der Gedanke einer Kritik der Vernunft gegeben. Es ist klar, dass nur deshalb die ganze vorangegangene Metaphysik

nichts geleistet, weil sie nur immer blindlings darauf los philosophiert hat, ohne sich vorher auch nur die Frage vorzulegen, ob denn die menschliche Vernunft überhaupt fähig sei, in das Gebiet des Übersinnlichen einzudringen, oder ob sie sich nicht vielleicht damit bescheiden müsse, innerhalb der Grenzen der blossen Erfahrung sich zu halten. Ehe man über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit etwas ausmacht, muss man das Instrument seiner Erkenntnis prüfen, muss man darüber mit sich im Klaren sein, wo der Ursprung oder die Quelle, wo die Grenzen unserer Erkenntnis liegen, und wie weit somit ihr Umfang sich erstreckt, oder, mit andern Worten: es ist zu untersuchen, wie und aus welchen Faktoren Erkenntnis überhaupt zustande kommt. Diese Kritik ist eine Kritik der »reinen« Vernunft, insofern sie untersucht, was unabhängig von aller Erfahrung oder a priori unserem Erkennen zu Grunde liegt, sie ist aber als Kritik »nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis als Wissenschaft entgegengesetzt — denn diese muss jederzeit dogmatisch, d. h. aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend sein — sondern dem Dogmatismus, d. i. der Anmaassung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens« (27). In dieser Beziehung sagt Kant in den »Prolegomena« (1783) von seiner Kritik mit Recht, sie verhalte sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchemie oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie (IV, 113 f.).

Es ist wichtig, sich diese Grundvoraussetzungen des kantischen Kritizismus, so bekannt sie auch im allgemeinen sein mögen, erst deutlich zu vergegenwärtigen, weil sie den Ausgangspunkt der ganzen philosophischen Entwicklung in diesem Jahrhundert bilden. Es erscheint aber auch zugleich geraten, hier an der Schwelle der nachfolgenden Untersuchungen auf die erkenntnistheoretischen Prinzipien Kants etwas näher einzugehen und sie auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen, obwohl dies im ersten Augenblicke nicht zum eigentlichen Thema zu gehören scheint, weil die Autorität des kantischen Namens dieselben in den Augen vieler zu einem so unerschütterlichen Fundament aller Philosophie überhaupt gestempelt hat, dass sie es für gänzlich überflüssig oder doch für ein unfruchtbares Unterfangen halten, sich in die metaphysischen Anschauungen der Nachfolger des grossen Königsberger »Alleszermalmers« zu ver-

tiefen, weil die theoretische Unmöglichkeit der Metaphysik von Kant ein für alle Mal nachgewiesen sei. In dieses Bollwerk der kantischen Erkenntnistheorie, welches jenen Zweiflern an der Metaphysik so unübersteigbar erscheint, dass sie verzagt vor ihm stehen bleiben oder gar umkehren, um sich in die Systeme vorkantischer Denker zu flüchten und unfruchtbare Philologie an ihnen zu treiben oder sie doch nur rein ästhetisch auf sich wirken zu lassen, wenn sie denn schon keine objektive Wahrheit bieten können — in dieses Bollwerk also gilt es vor allem eine Bresche zu legen und zu zeigen, dass hinter ihm nicht ein wüster Trümmerhaufe sich befindet, sondern ein hehrer, säulengetragener Tempel, dessen heiligen Thore jedem offen stehen, der nur die Kraft und den guten Willen hat, in dieselben einzutreten. Es gilt zu zeigen, dass die Bewohner dieses Tempels nicht Verblendete oder gar »Betrüger« sind, weil sie das Licht, das Kant ihnen aufgesteckt, nicht sehen oder nicht sehen wollen, sondern gottgeweihte Priester, die ihres heiligen Amtes nach besten Kräften walten, weil ihnen in ihrem eigenen Innern ein helleres Licht erstrahlt und eine Stimme ihnen verkündet, dass wir nicht gänzlich in die Nacht ewiger Unwissenheit gebannt, sondern zur Erkenntnis auch der übersinnlichen Geheimnisse berufen sind, wenn wir nur recht auf die göttliche Offenbarung in unserm Geiste lauschen.

Die Art, wie Kant zwischen Rationalismus und Empirismus vermittelt und die Erweiterung unseres Wissens, welche die Erfahrung unzweifelhaft gewährt, zu vereinigen sucht mit der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit desselben, wie sie nur aus dem Prinzip des reinen Denkens hervorgehen, beruht bekanntlich darin, dass er einer jeden von beiden Parteien in gewissem Sinne Recht giebt. Alle unsere Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung, daran ist gar kein Zweifel. Denn nur durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren oder uns affizieren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung setzen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, wird unser Erkenntnisvermögen zur Ausübung erweckt und kommt dasjenige überhaupt erst zustande, was man gemeinhin »Erfahrung« nennt. Allein wenngleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn selbst unsere Erfahrungserkenntnis ist ein Zusammengesetztes aus dem, was wir durch (äussere oder innere) Eindrücke empfangen, und demjenigen, was unser eigenes Erkenntnis-

vermögen, durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst, aus sich selbst hergiebt; und dieses, nämlich das apriorische Moment der Erkenntnis ist es, was diese letztere überhaupt erst möglich macht. Die Erfahrung liefert uns bloss die rohe Materie der Empfindung, die wir durch die Vermittelung der Sinnlichkeit in uns aufnehmen. Aus uns selbst dagegen oder aus unserer eigenen Spontanität thun wir die Formen alles Erkennens hinzu, und diese sind Formen der Anschauung und des Denkens. Die transcendente Aesthetik oder die Lehre von den Formen der Anschauung lässt Raum und Zeit als diese letzteren erkennen. Die transcendente Logik dagegen oder die Lehre von den apriorischen Formen des Denkens zeigt uns in den Kategorien des Verstandes die formalen Elemente aller denkenden Erkenntnis. Damit ist das apriorische Besitztum unseres Geistes erschöpft. Alle unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des letzteren: der Fähigkeit, die Vorstellungen zu empfangen und sie in die Formen des Raumes und der Zeit einzuordnen oder der Sinnlichkeit, und dem Vermögen, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen oder dem Verstande: durch jene wird uns ein Gegenstand gegeben, durch diesen wird derselbe im Verhältnis auf jene Vorstellung von uns gedacht. Die Sinnlichkeit für sich allein liefert bloss ungeordnetes Material, in welches erst der Verstand die nötige Einheit der Form hineinbringt. Der Verstand für sich allein liefert bloss die inhaltsleere Form, die er aus sich selbst nicht mit Stoff erfüllen kann. »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, sodass weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe eine Erkenntnis abgeben können. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen« (81 f.).

Da jene Formen des Anschauens und Denkens aus uns selber stammen, gleichsam nur die Brille sind, durch die wir die Gegenstände betrachten, so ist klar, dass wir in ihnen nicht »Dinge an sich« d. h. jene Objekte, wie sie ausser unserm Bewusstsein und für sich existieren, vor uns haben, sondern nur sie, wie sie innerhalb unseres Bewusstseins, für uns sich darstellen, mithin bloss subjektive Erscheinungen. Darin beruht die grosse Wahrheit des kantischen Idealismus, welcher sich »transcendentaler Idealismus« nennt, insofern er auf die apriorischen Elemente unseres Geistes gegründet ist, dass er sich dessen vollkommen

bewusst ist, wie unsere Vorstellungen nicht die wirklichen Dinge sind, sondern nur subjektive (bewusstseinsimmanente) Erscheinungen derselben, denen mithin unmittelbar gar keine transcendente (über die Bewusstseinsgrenzen hinausgehende) Realität zukommt, wenn ihnen nicht mittelbar eine solche zu teil wird. Durch diese Einsicht erhebt sich Kant hoch über alle seine Vorgänger, die entweder in naiv-realistischer Weise die wirklichen Dinge mit ihren Vorstellungen verwechseln oder, wie Berkeley, umgekehrt, ihre Vorstellungen mit den wirklichen Dingen identifizieren, und ist er der Begründer der modernen Erkenntnistheorie geworden, die ein so wichtiges Kapitel in den heutigen Geisteswissenschaften bildet.*) Nun aber überspannt leider Kant diese unzweifelhafte Wahrheit und behauptet, weil die Dinge uns nur in den aus uns selber stammenden Hüllen der Denk- und Anschauungsformen gegeben sind, so kämen ihnen diese Formen an sich überhaupt nicht zu.

»Der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie in ihrem Verhältnis auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte, sondern er ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume garnichts.« (61 f.). Und ebenso ist die Zeit »nicht etwas, was für sich bestände oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte, sondern sie ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen und vermittelt dieser Anschauung auch alle äussere Anschauung in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahieren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts.« (66 f.). Beiden, dem Raume sowohl wie der Zeit, kommt somit nur eine empirische Realität, d. i. objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände zu, die jemals

*) Vgl. v. Hartmann: »Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus«, (3. Aufl., 1885), S. 3.

unsern Sinnen gegeben werden mögen, sie sind nur von objektiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil diese schon Dinge sind, die wir als Gegenstände unserer Sinne annehmen. Aber sie haben keinen Anspruch auf absolute Realität, d. h. sie sind an sich selber gar nichts und können den Gegenständen an sich selbst ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung weder subsistierend noch inhärierend beigezählt werden; und hierin besteht dasjenige, was Kant die transcendente Idealität derselben nennt. (63, 68.). Aber auch die Kategorien haben keinen andern Gebrauch zur Erkenntnis der Dinge, »als nur sofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden« (124.). Es sind Begriffe, »welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriffe aller Erscheinungen Gesetze a priori vorschreiben« (133.). Allein jene Gesetze »existieren ebenso wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat.« (ebd. f.).

Es ist eine tiefe Einsicht Kants, wodurch er allen denjenigen weit überlegen ist, die an der gegenteiligen Annahme festhalten, dass die Bestimmungen des inneren Sinnes oder die subjektiv psychologischen Momente »gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit sich ordnen müssen, wie wir die der äussern Sinne im Raume ordnen, mithin wenn wir von den letztern einräumen, dass wir dadurch Objekte nur insofern erkennen, als wir äusserlich affiziert werden, wir auch vom innern Sinne zugestehen müssen, dass wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden, d. i. was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen« (129.). Kant war hierdurch geschützt vor jener irrigen Auffassung, wie sie später von Fichte sowohl wie von Schopenhauer vertreten wurde, dass wir in dem Gedanken des Ich durch eine Art von intellektueller Anschauung gleichsam uns selbst als Ding an sich oder unser eigenes metaphysisches Wesen erfassen. »Das Bewusstsein seiner selbst,« sagt Kant mit Recht, »ist noch lange nicht eine Erkenntnis seiner selbst: so wie zur Erkenntnis eines von mir verschiedenen Objekts ausser dem Denken eines Objekts überhaupt (in der Kategorie) ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zur Erkenntnis meiner selbst ausser dem Bewusstsein oder ausser dem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannichfaltigen in mir, wodurch ich diesen

Gedanken bestimme; ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie in Absicht auf eine Anschauung, die nicht intellektuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann, ihr selbst bloss erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellektuell wäre« (130 f.).

Allein es ist nach seinen eigenen Prinzipien nicht richtig, wenn er meint, »ich bin mir meiner selbst bewusst, nicht wie ich mir erscheine(?), noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin« (ebd.). Denn wenn die Denkformen ebenso wie die Anschauungsformen nur subjektive Geltung haben und keineswegs auf die Dinge an sich anwendbar sind, und wenn zu den ersteren ebenso die Substantialität wie die Existenz oder Realität gehört, wenn sonach alles, alles nur subjektiv ist, was wir an den Gegenständen zu erkennen glauben, dann kann weder von mir noch von irgend einem Gegenstande ausser mir behauptet werden, weder dass er Substanz sei, noch dass er überhaupt an sich existiere, dann giebt es also überhaupt gar kein Ich an sich oder Ding an sich als transsubjektives oder metaphysisches Wesen, d. h. es löst sich die ganze Welt in einen nichtigen wesenlosen Schein, in eine in der Luft schwebende Kette von Vorstellungen ohne Vorstellenden, in einen Traum ohne Träumer auf, der aber als solcher selbst nicht einmal wirklich ist, sondern bloss sein eigenes Dasein träumt, einen Traum, bei dem es ein Traum ist, dass er als Traum sich fortspinnt. »Der Schein scheint nicht mehr in Wahrheit, er scheint bloss noch zu scheinen. Die absolute Realität, mit welcher das Gegebensein des Scheines als solchen uns imponieren wollte, ist zerstreut; wir begreifen, dass es eine letzte unzerstörbare Illusion ist, an diese absolute Realität des Scheines zu glauben; wir sehen ein, es sei illusorisch, zu meinen, der Schein scheine, da er doch nur zu scheinen scheint, wir entdecken endlich den Begriff des absoluten Scheins, welcher nicht einmal eine Wirklichkeit seiner Funktion des Scheinens zulässt.«*) Das ist der Standpunkt des absoluten Illusionismus, wie er das Erkenntnistheoretische Fundament der buddhistischen Weltanschauung bildet. Das ist die wahnwitzige Konsequenz jenes kantischen, transcendentalen Idealismus, wodurch derselbe zum reinen subjektiven Idealismus wird, indem er die Möglichkeit der Erkenntnis nur dadurch glaubt retten zu können, dass er alle ihre Stützen in das Subjekt hineinversenkt, aber auch diesem noch den Boden unter den Füßen entzieht, indem er selbst den Begriff des Seins für einen bloss subjektiven erklärt.

*) v. Hartmann: A. a. O. 47.

Freilich ist es eine offenbare Inkonsistenz von Kant, die schon Jakobi ihm vorgehalten, unter diesen Umständen überhaupt noch von Dingen an sich zu reden, ja, sogar anzunehmen, dass dieselben uns affizierten und dadurch erst den Erkenntnisprozess in uns in Bewegung setzten. Denn wenn auch das Sein ebenso wie die Kausalität nur eine rein subjektive Kategorie ist, dann ist es folglich auch die Annahme jener transsubjektiven Dinge an sich und ihrer Einwirkung auf uns, und über das sich Drehen im Kreise der Subjektivität ist überhaupt garnicht hinauszukommen. Davon hat Kant denn auch selbst eine Ahnung, und er ist auf alle Weise bemüht, diesem Zwiespalt zu entgehen. Es kann thatsächlich keinem Zweifel unterliegen, dass er bei aller rein subjektivistischen Fassung seines erkenntnistheoretischen Standpunktes, nach welcher die Dinge blosse Erscheinungen und nur Erscheinungen sind, und als »Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können« (72), nach welcher mithin die ganze Welt nur ein »Spiel der Vorstellungen« ist, das sich auf gar kein Objekt (in transsubjektivem Sinne) bezieht, dennoch im Grunde an der transcendental-realistischen Annahme festgehalten hat, dass unseren subjektiven Vorstellungen von einem Dinge auch ein solches Objekt als (transsubjektives) Ding an sich correspondiert. So heisst es bereits in der ersten Auflage der Vernunftkritik: »Es folgt natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss« (218). Und ebenso heisst es in der Vorrede zur zweiten Auflage: wenn auch unsere ganze Erkenntnis sich nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezieht, so muss doch gleichwohl dabei immer festgehalten werden, »dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint« (23), d. h. es wäre die ganze Welt nicht Erscheinung, sondern blosser Schein. Gerade gegen diese Konsequenz aber sträubt sich das wissenschaftliche Gewissen Kants mit vollem Recht, denn er ist sich dessen wohl bewusst, dass unter diesen Umständen ebenso die theoretischen wie die moralischen Grundpfeiler der Weltordnung aus den Fugen gehen.

Sieht man ganz ab von der allerdings höchst wunderlich ausgefallenen sogenannten »Widerlegung des Idealismus« in der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft (197 ff.), durch welche Kant dem »Skandal der Philosophie (sic!) und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben annehmen zu müssen« (29), ein Ende machen und damit den Vorwurf des Subjektivismus von sich abzuweisen sucht, so hat er sich über jenen Punkt ganz unzweideutig vor allem in den Prolegomenen ausgesprochen. »Der Idealismus,« heisst es hier, »besteht in der Behauptung, dass es keine andern als denkenden Wesen gäbe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, ob zwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloss die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon.« (IV, 37, 63.) Zwar bezeichnet Kant seine Theorie selbst als »transcendentalen Idealismus«, aber hiermit soll doch weiter nichts gesagt sein, als dass die Dinge, welche wir zu erkennen glauben, zunächst doch immer nur unsere Vorstellungen von Dingen sind, die mittelst der apriorischen Funktionen unseres Geistes zustande kommen, und Kant warnt deshalb ausdrücklich vor der Verwechslung dieses, seines Idealismus mit dem empirischen oder problematischen Idealismus des Descartes, welcher nur die eigene Existenz für unzweifelhaft, das Dasein der Aussenwelt dagegen für unerweislich hält, und dem mystischen und schwärmerischen oder dogmatischen Idealismus des Berkeley, der jene letztgenannte Annahme sogar für unmöglich und falsch erklärt. »Denn dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen, denn die zu bezweifeln ist mir nie in den Sinn gekommen, sondern bloss die sinnliche Vorstellung der Sachen« (ebd. 42), welche nicht diesen selbst angehört. Ja, es ist sogar eine noch »grössere Ungereimtheit«,

gar keine Dinge an sich einzuräumen, als wenn man die letzteren selbst zu erkennen glaubt (98). Daher, um allen Verwechslungen vorzubeugen, will Kant seinen eigenen Idealismus lieber den »kritischen« genannt wissen und bezeichnet er seine Theorie als »Kritizismus« im Gegensatz zu jenem »in der That verwerflichen« Idealismus, der die wirklichen Sachen in blosser Vorstellungen verwandelt (42).

Allerdings tritt mit dieser bestimmten Annahme von Dingen an sich der Widerspruch nur um so deutlicher hervor, welcher durch die ganze kantische Erkenntnistheorie hindurchgeht, und es ist ganz vergeblich von Kant, wenn er sich auf alle mögliche Weise dreht und wendet, um jene Annahme mit der prinzipiellen Behauptung zu vereinen, dass die Kategorien und Anschauungsformen bloss subjektive Geltung haben. Nirgends zeigt sich die völlige Ohnmacht Kants in dieser Beziehung so deutlich, wie in dem berühmten Kapitel über die Phänomena und Noumena, welches aus diesem Grunde geradezu zu dem Wunderlichsten gehört, was auf philosophischem Gebiete überhaupt jemals geschrieben worden. Kant sucht hier das Gebiet der Erscheinungswelt von demjenigen der Dinge an sich abzugrenzen und fasst das Resultat seiner Untersuchungen folgendermaassen zusammen. Das Gebiet der Erscheinungswelt oder das Land des reinen Verstandes »ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckung herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er doch niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann«. (III, 209). Alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das hat er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauche. Alle Kategorien und aus ihnen sich ergebenden Grundsätze des reinen Verstandes, wie das Gesetz der Ursache und Wirkung u. s. w., enthalten nichts als gleichsam nur das Schema zur möglichen Erfahrung; sie sind als diese Verstandesregeln der Quell aller Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten dadurch, dass sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntnis, darin uns Objekte gegeben werden mögen, in sich enthalten. Der Verstand kann mithin von allen seinen Grundsätzen a priori, ja, von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transcendenten

Gebrauch machen, d. h. er kann sich nur auf Erscheinungen als Gegenstände einer möglichen Erfahrung, nicht aber auf Dinge überhaupt und an sich selbst erstrecken. Ohne Erfahrung haben jene Begriffe und Grundsätze gar keine objektive Gültigkeit, sondern sind ein blosses Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes, respektive mit ihren Vorstellungen, und der Verstand ist folglich unfähig, die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, jemals zu überschreiten; ja die Grundsätze und Kategorien des Verstandes haben, wenn man die uns allein mögliche Anschauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung, als jene reinen sinnlichen Formen (Raum und Zeit), durch die doch wenigstens ein Objekt gegeben wird, anstatt dass eine unserem Verstande eigene Verbindungsart des Mannichfaltigen ohne jene Anschauung gar nichts bedeutet. »Gleichwohl (!) liegt es doch schon in unserem Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände als Erscheinungen, Sinnenwesen (Phänomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, dass wir entweder eben dieselben nach dieser Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die garnicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloss durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüberstellen und sie Verstandeswesen (Noumena) nennen« (219).

Ein Noumen, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, nennt Kant ein Noumenon im negativen Verstande; sofern darunter aber ein Objekt einer nichtsinnlichen (intellektuellen) Anschauung verstanden wird, »die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können« (?), so bezeichnet er dasselbe als ein Noumenon in positiver Bedeutung (ebd.). »Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloss als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muss (!), von denen er aber in dieser Absicht zugleich begreift, dass er von seinen Kategorien in dieser Art, sie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne (!), weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien, völlig auf; denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorien entsprechen sollen, lässt sich garnicht einsehen« (!) (ebd. f.).

Trotzdem heisst es gleich darauf: »dem Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen (220), auch ist der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches garnicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, garnicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken« (221). Demnach ist der Begriff eines Noumenon »nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich« (ebd). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum garnicht einzusehen (!), und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja, auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung (?), wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also ein blosser Grenzbegriff, um die Anmaassungen der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können« (ebd).

Das ist ein wahres Nest von Widersprüchen und Seltsamkeiten, wo immer ein Satz gerade das Gegenteil des vorhergehenden behauptet. Kant sagt von dem Noumenon, der Begriff desselben sei »problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, dass es möglich, noch dass es unmöglich sei« (240), er behauptet ferner, dass die Noumena »nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffes aber auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können« (241), »dass die Vorstellung eines Gegenstandes als Dinges überhaupt nicht etwa bloss unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben und unabhängig von empirischer Bedingung in sich selbst widerstreitend sei« (236), dennoch aber müssen trotz der gänzlichen Sinnlosigkeit dieses Begriffes Noumena in jener oben erwähnten negativen Bedeutung »allerdings zugestanden werden; da sie denn nichts anderes sagen, als dass unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge,

sondern bloss auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Gültigkeit begrenzt ist, und mithin auch für irgend eine andere Art der Anschauung, und also auch für Dinge als Objekte derselben Platz übrig bleibt« (240). Diese Besorgnis um die Objekte einer andern nichtsinnlichen Anschauung ist nun aber offenbar ganz unnötig, da wir ja garnicht einmal wissen, ob eine solche andere Anschauung überhaupt existiert, und dieselbe, falls sie existiert, uns doch jedenfalls nichts angeht. Daher ist auch die Annahme des Noumenon als eines negativen Grenzbegriffes gänzlich verfehlt, weil da, wo es kein Draussen giebt, auch von einer Grenze nicht geredet werden kann. »Der Verstandesgebrauch«, sagt Hartmann mit Recht, »bedarf keines draussen lauernden Unbegriffs als Grenz- wächters, sondern ist durch den empirischen Gebrauch nur innerhalb der Anschauung hinlänglich von innen begrenzt. Wenn man die Überzeugung gewinnt, dass es gar keine Dinge an sich und transcendente Gegenstände giebt, so ist man vor Verwechselung der Erscheinungen mit Dingen an sich jedenfalls noch weit besser geschützt als durch den schönsten negativen Grenzbegriff«*). Was aber die Behauptung Kants anbetrifft, dass unsere Kategorien insofern sich weiter erstrecken als unsere sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen, so muss dieselbe eine geradezu unverständliche genannt werden, wenn man bedenkt, dass die Kategorien und Grundsätze des Verstandes nach Kants beständig wiederholter und ausdrücklicher Erklärung immer und in alle Ewigkeit nur auf Sinnlichkeit Anwendung finden und daher unmöglich über dieselbe hinausgehen können.

Einen Sinn bekommt diese Äusserung nur dann, wenn man dieselbe auf die Anschauung höherer, übersinnlicher Geister bezieht, insofern auch diese, wofern sie nur anschauen, gleichfalls ihre Anschauungen in die allgemeinen Denkformen fassen müssen, wenngleich ihre Anschauungsformen von den unsrigen verschieden, zwar sinnlich, aber doch ganz anderer Art sein mögen. Allein von einer derartigen höheren Subjektivität als der unsrigen ist an dieser Stelle wenigstens garnicht die Rede, und für die Erkenntnistheorie ist dies auch ganz gleichgültig, wo es sich einzig und allein darum handelt, ob und wie von unserer Subjektivität aus die Dinge an sich in der Erkenntnis erreichbar sind.

In Wahrheit dient diese ganze Hypothese des »negativen Grenzbegriffes« allen Kantianern nur dazu, um jenen Fundamentalwider-

*) A. a. O. 31.

spruch im System zu vertuschen, »indem sie das einmal die Einwendungen durch die Betonung der reinen Negativität dieser Grenze zu beschwichtigen suchen, dann aber das so erlangte Zugeständnis sofort zu der Erschleichung benutzen, dass durch diesen Grenzbegriff doch immer ein, wenn auch unbestimmter Begriff, gegeben sei, der jenseits der Subjektivität hinausführe*).*« Nun steht aber soviel offenbar fest: entweder die Annahme von Dingen an sich ist unhaltbar, und die letzteren gehören somit selbst bloss zur subjektiven Erscheinung, sind blosser Vorspiegelungen unseres Verstandes, welchen gar keine transsubjektive Geltung zukommt, dann ist es Unsinn, von einem Grenzbegriff zu reden, wie wir dies eben gesehen haben. Oder es giebt wirklich Dinge an sich, die letzteren existieren als die »Ursache der Erscheinung«, dann ist es jedenfalls irrig, zu behaupten, dass sie »weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht« werden können (241), dass die Begriffe der Realität, Substanz, Kausalität, ja sogar der Notwendigkeit im Dasein alle Bedeutung verlieren und »leere Titel zu Begriffen« sind, ohne allen Inhalt, wenn ich mich ausser dem Felde der Sinne damit hinauswage (456), weil ohne diese jener Begriff eines Dinges an sich überhaupt gar nicht zu denken ist. Der Begriff der Ursache setzt das Gesetz der Kausalität, diese den Begriff der real existierenden Substanz als objektive d. h. bewusstseins-transcendente Bestimmungen voraus, weil ohne den letzteren jene Ursache, welche die subjektive Erscheinung in uns als Wirkung hervorbringt, halt- und substratlos in der Luft schwebt. Die Vielheit der Erscheinung erfordert zu ihrer Voraussetzung die Formen des Raumes und der Zeit, weil nur als Neben- oder Nacheinander Vielheit und Mannichfaltigkeit sich denken lässt, ja, die Form der Zeit wird auch dadurch gewährleistet, dass alle kausale Bethätigung nur als zeitliche möglich ist. Sonach also treten alle diese Denk- und Anschauungsformen in das Gebiet der transsubjektiven oder objektiven Welt hinüber, sobald man nur mit dem Begriffe des Dinges an sich wirklich Ernst macht und dieses als die Ursache der subjektiven Erscheinungswelt begreift. Der Begriff des Affizierens, die Kausalität ist die natürliche Brücke vom Immanenten zum Transcendenten oder zur Welt der Dinge an sich: damit ist der kantische Zirkel durchbrochen, und das System des transcendentalen Idealismus schlägt in das System des transcendentalen Realismus um, welcher mit jenem zwar darin übereinstimmt, dass wir in unserer Vorstellung nicht die Dinge an sich, sondern nur subjektive

*) v. Hartmann: a. a. O. 31 f.

Erscheinungen besitzen, mannichfach durchsetzt mit bloss subjektiven Elementen (Farben, Töne u. s. w.), dass ihnen aber doch wirkliche Dinge korrespondieren, welche wir indirekt zu erkennen vermögen, wenn wir nur das rein Subjektive vom Objektiven gehörig sondern.

Der transcendente Realismus ist das notwendige Fundament nicht bloss aller Wissenschaft überhaupt, sofern dieselbe darauf ausgeht, die Welt, d. h. den Zusammenhang von Ursache und Wirkung in derselben, zu erklären und hierbei die (transsubjektive) Wirklichkeit jener Welt als selbstverständlich voraussetzt, sondern insbesondere auch der Naturwissenschaft, ohne welches ihr der Boden unter den Füßen entzogen würde. Hätte Kant recht mit seiner Behauptung, dass die ganze Welt bloss unsere Vorstellung und immer nur unsere Vorstellung sei, dann wäre alle Untersuchung objektiver Kausalzusammenhänge nichts weiter als eine Bestimmung unserer subjektiven Zustände, und alle Wissenschaft ginge völlig auf in der Einen und alles umfassenden Wissenschaft der Psychologie! Wenn mit der Wiedererneuerung der kantischen Lehre im letzten Drittel unseres Jahrhunderts viele diese notwendige Konsequenz übersahen, wenn insbesondere gerade die Naturwissenschaft, froh, im Glanze ihrer eigenen Erfolge auch noch ein philosophisches Mäntelchen sich umhängen zu können, sich mit dem kantischen Subjektivismus befreundet hat, so kann man ihr dies nicht übel nehmen, weil ihren Vertretern meist die nötige philosophische Einsicht und Schulung fehlte, um das Problematische dieser Freundschaft zu durchschauen. Wenn aber die wissenschaftlichen Vertreter der Philosophie, die zum nicht geringen Teil nur deshalb jenen Ruf »zurück zu Kant!« erhoben, um ihre Unfähigkeit zu eigener spekulativer Gedankenarbeit hinter dem Schilde des grossen Königsbergers zu verdecken, nur die rein subjektive Seite der kantischen Philosophie herausgekehrt und eben sie für Kants eigentliche Meinung ausgegeben haben, weil sie nur auf diese Weise mit seinem Namen sich decken konnten, so ist gegen diese einseitige Kantomanie energisch Einspruch zu erheben, weil jene Auffassung weder philosophisch haltbar, noch historisch ist. Bestände Kants eigentliche Leistung wirklich in der Begründung jenes Subjektivismus, dann wäre aus objektiven Gründen garnicht einzusehen, warum diese Philosophen so viel Aufhebens von Kant machen, weil er alsdann in der That nichts wesentlich anderes vorgebracht hätte, als was schon vor ihm Berkeley gelehrt hat, und man könnte es dann höchstens nur aus dem Nationalgefühl erklären, wenn sie den Deutschen Kant dem Engländer Berkeley vorziehen. Nun

läuft aber thatsächlich in Kant neben dem rein subjektiven Idealismus, den er philosophisch zu begründen versucht hat, noch ein transcendentaler Realismus unvermittelt her, dessen Begründung ihm zwar nicht gelungen, ja, überhaupt kaum von ihm versucht worden ist, welcher aber nichtsdestoweniger seine wahre und letzte Meinung bildet, wie dies ganz unzweideutig aus jenen oben angeführten Stellen aus den Prolegomenen hervorgeht, und hierdurch eben unterscheidet er sich von allen seinen Vorgängern. Was sonst noch für erkenntnistheoretische Strömungen in Kant sich kreuzen, und wie dieselben vielfach durcheinander geschlungen sind, darauf kommt es hier nicht an; hierüber kann alles Nähere bei Volkelt nachgelesen werden, dessen Schrift über »Im. Kants Erkenntnistheorie« (1879) in der That einen wohlthuenden Gegensatz gegenüber dem an die schlimmste theologische Willkür erinnernden Vertuschungssystem der sogenannten Neukantianer bildet. Wie Fichte sein philosophisches System allein auf den kantischen Idealismus gegründet und die realistischen Elemente bei Kant sogar ausdrücklich verworfen hat, so hat auch in unserer Zeit die Wiedererneuerung Kants zunächst sich vor allem an jene subjektivistische Seite gehalten, ohne sich um die objektiven, realistischen Elemente zu bekümmern. Allein allmählich beginnt doch auch hier die Einsicht immer mehr sich Bahn zu brechen, dass nur die letzteren von wahrhaft bleibendem Werte, und dass folglich Kants wahre und eigentliche Leistung in erkenntnistheoretischer Beziehung eben in der Gewinnung des transcendental-realistischen Standpunktes beruht, der aus dem vielfachen Streite der Meinungen schliesslich als Sieger hervorgehen muss, weil er allein in philosophischer Beziehung haltbar ist und mit den übrigen Wissenschaften in Übereinstimmung sich befindet.

Aber hat nicht Kant die Wahrheit der entgegengesetzten Annahme bewiesen und war er am Ende nur deshalb nicht imstande, die realistischen Elemente seiner Erkenntnistheorie auch eingehender zu begründen, weil nach dem Satze des Widerspruches zwei Annahmen nicht beide in derselben Beziehung zugleich wahr sein können? Warum es sich handelte, das war die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis oder das Problem der Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Gegenständen ausser uns. Zweierlei Fälle, meint nun Kant, sind in dieser Hinsicht denkbar: ich kann entweder annehmen, die Begriffe richten sich nach dem Gegenstande, und dann bin ich in Verlegenheit wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher

sie allein erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen (18). — oder, wie Kant sich an einer andern Stelle ausdrückt: »Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können: entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand möglich macht. Ist das Erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich; und dies ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das Zweite, so ist die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen« (111). »Das Erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien statt, denn sie sind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung. Folglich bleibt nur das Zweite übrig, dass nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten« (135). »So übertrieben, so widersinnig es demnach auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom Verstande herleiten, sowenig als die unermessliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind« (583 f.).

Es ist klar, dass diese ganze Beweisführung hinfällig wird, wenn die Voraussetzung selber falsch ist, auf der sie ruht, d. h. wenn neben jenen beiden von Kant angeführten Fällen etwa noch eine dritte Möglichkeit sich denken lässt, durch welche Erkenntnis zustande kommen kann. Diese dritte Möglichkeit aber ist in der That vorhanden, ja, sie ist im Grunde sogar die einzige Möglichkeit, und diese ist die »Konformität des Immanenten und Transcendenten hinsichtlich der logischen Formen des Denkens und des Daseins. Diese dritte Möglichkeit besteht also in der Annahme, dass zwar die Objekte durch Denkformen a priori aus der Empfindung formiert werden, dass aber die Übereinstimmung dieser so konstruierten Objekte mit den Dingen an sich, welche die Empfindung für die Anschauung geben, also mit andern Worten die Wahrheit der Vorstellungsobjekte hinsichtlich ihrer synthetischen

Formen, nur dadurch möglich wird, dass die Dinge an sich in denselben logischen Formen existieren, wie die Objekte gedacht werden.«*)

Das ist die berühmte »Lücke« in Kants System, wie Trendelenburg sie genannt, deren Aufdeckung eine so grosse Erregung unter den enragierten Kantianern verursacht hat, weil sie sich dessen nur allzu wohl bewusst sind, dass auf ihrer Anerkennung oder Abweisung die ganze wissenschaftliche Haltbarkeit des kantischen Systems beruht. Sie haben sich daher auch nach Kräften bemüht, das Gewicht dieser trendelenburgschen Aufdeckung abzuschwächen; allein alles, was von den Anhängern der kantischen Subjektivitätslehre zur Abwehr vorgebracht worden ist, beschränkt sich im Grunde darauf, dass Trendelenburgs Gebrauch des Wortes »objektiv« im transcendenten Sinne ignoriert und ihm der Gebrauch desselben Wortes im immanenten Sinne entgegengestellt wurde, wo es denn freilich eine blosse Tautologie ist, dass die objektive (d. h. bloss als objektiv vorgestellte Welt) den Formen des vorstellenden Subjekts konform sei. Um diese ganz selbstverständliche Konformität des objektiv Vorgestellten mit der subjektiven Vorstellung aber handelt es sich in Wahrheit garnicht, sondern um diejenige des transcendent Realen oder jenseits des Bewusstseins Seienden mit den Gesetzen des Bewusstseinsinhalts. Wenn Kant die Alternative aufstellt, dass entweder der Gegenstand die Vorstellung, oder die Vorstellung den Gegenstand bestimme, so ist zwar im letztern Falle der Gegenstand im immanenten, im ersteren Falle dagegen im transcendenten Sinne verstanden; denn die Vorstellung kann natürlich nichts anderes, als den immanenten Gegenstand bestimmen, sie selbst aber kann niemals von dem immanenten, sondern höchstens von dem transcendenten Gegenstande (Ding an sich) bestimmt werden. Dieser schon bei Kant vorhandene Doppelsinn von Gegenstand oder Objekt und objektiv ist von den Kantianern als Waffe der Polemik festgehalten, um die »Lücke« abzuleugnen, indem sie das Vorhandensein der Konformität für die Welt der immanenten Gegenstände behaupteten, während doch Trendelenburg etwas ganz anderes, nämlich die Konformität der Welt der transcendenten Gegenstände mit der immanenten Welt und ihren subjektiven Entstehungsgesetzen und Entwicklungsformen meint. Wenn aber andere behaupten, dass Kant zwar nicht in der transcendentalen Ästhetik, wohl aber in der Antinomienlehre den Ausschluss der dritten Möglichkeit für die Anschauungsformen

*) v. Hartmann, a. a. O. 102.

bewiesen habe, insofern er dort zeigt, dass jene Annahme den Verstand in lauter Widersprüche und Ungereimtheiten verwickelt, so beruht dies nur auf einer sachlich völlig unbegründeten und unverständlichen Hochachtung vor den kantischen Antinomien, welche nur demjenigen imponieren können, der nicht, wie Kant, die nötige spekulative Kraft besitzt, um die Versöhnung derselben in einer höheren Einheit zu finden.

Für jeden Unbefangenen ist es völlig klar, dass nur wenn jene Annahme einer Übereinstimmung zwischen den objektiven Seins- und subjektiven Denkformen richtig ist, wirkliche Erkenntnis überhaupt möglich sein kann. Alles Erkennen, selbst dasjenige der subjektiv-idealistischen Kantianer, geht nur darauf aus, objektive, d. h. bewusstseins-transcendente Beziehungen in der Erfahrung aufzudecken; es fasst instinktiv die ihm unmittelbar gegebene Erscheinungswelt immer nur als Symbol oder subjektive Wirkung einer objektiven Welt von Dingen an sich, und das Wort »Wahrheit« hat ihm überhaupt nur einen Sinn als Übereinstimmung jener objektiven Welt von Dingen an sich mit der ihm unmittelbar gegebenen subjektiven Erscheinung. Sagt doch Kant selbst: »Wir finden, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.« (570). Mit andern Worten: jenes unbekannte X, welches unsern Vorstellungen korrespondiert, der Gegenstand, als »etwas von unsern Vorstellungen Verschiedenes«, ist es, was die Verknüpfung unserer Vorstellungen bestimmt und alle subjektive Willkür bei derselben ausschliesst. Wenn nun doch zugleich die »transcendentale Einheit der Apperzeption«, das »ich denke, welches alle meine Vorstellungen muss begleiten können« (115), oder die formale Einheit des Selbstbewusstseins es sein soll, welche einen Zusammenhang aller Vorstellungen a priori bewirkt, indem es die Mannichfaltigkeit derselben auf die Identität seiner eigenen Funktionen bezieht, wie kann Übereinstimmung oder Wahrheit da anders zustande kommen, als durch die Konformität der Kategorien des objektiven Seins und des subjektiven Denkens, die mithin nicht absolut heterogene Gebiete darstellen?

In der That ist es wunderbarlich genug, dass Kant nicht selbst auf diesen Gedanken verfallen ist, da er denselben doch mehrere Male nahe genug gestreift hat. So heisst es in der oben erwähnten Stelle der Vernunftkritik: »Wollte jemand, wie Crusius dies gethan hat, zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich dass sie (die Kategorien) weder selbstgedachte erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, noch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft), so würde das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: dass in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde(?), die ihrem Begriffe wesentlich angehört.« (135 f. vgl. IV. 58.) In einem seiner Briefe an Marcus Herz bezeichnet Kant diese Annahme mit dem leibnizschen Namen einer »prästabilierten Harmonie« und sagt von ihr, sie sei »das Ungereimteste«, was man nur wählen könne und habe auch »noch das Nachteilige, dass sie in der Grille dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinnst Vorschub leiste« (VIII. 690.). Allein als einen solchen geistlosen Mechanismus einer ein für alle Mal eingepflanzten prästabilierten Harmonie braucht man jene oben erwähnte Übereinstimmung der Denk- und Seinsformen durchaus nicht zu fassen, sondern dieselbe muss vielmehr gedacht werden als »eine sich unaufhörlich aus der allgemeinen Herrschaft der nämlichen logischen Gesetze der schöpferischen Vernunft auf allen Gebieten des Daseins von selbst ergebende Harmonie, eine Art von Konformitätssystem der reinen Vernunft,« wie Hartmann sie genannt hat;*) und dieser Gedanke lag für Kant wahrlich nahe genug, wenn man bedenkt, wie derselbe einmal sagt, Sinnlichkeit und Verstand seinen »zwei Stämme« der menschlichen Erkenntnis, »die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen(!), durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden« (52). In ganz dem nämlichen Sinne meint Kant, dass dasjenige, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zu Grunde liegt, dem vorstellenden Subjekt »vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte« (289), ja, er spricht es sogar geradezu aus, jenes Ding an sich oder das Noumenon »könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein« (!) (592). Auf allen

*) A. a. O. 100.

diesen gelegentlichen Äusserungen hat später die pantheistische Metaphysik in Deutschland weitergebaut; die Annahme jenes Konformitätssystems bildet sogar das eigentliche Lebenselement der schellingschen und hegelschen Identitätsphilosophie.

Kant selbst aber ist an diesen Lichtblitzen seines eigenen Geistes achtlos, wie mit Blindheit geschlagen, vorbeigegangen und er beharrt mit einem merkwürdigen Eigensinn bei seiner Meinung, dass nur zwei Möglichkeiten vorhanden seien, unter denen Erkenntnis überhaupt zustande kommen könne. Es ist das einer von jenen eigentümlichen Fällen in der Geschichte der Wissenschaft, in welchen ein Denker die wahrhafte Lösung eines Problems selbst findet, ohne es auch nur zu ahnen, und das eigentlich Wertvolle seiner Leistungen gerade dort erachtet, wo er doch nur auf unfruchtbaren Gedankenwegen sich herumtreibt. An diesem Punkte scheiden sich demnach die Pfade derjenigen, welche nicht so kleinmütig sind, an der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes zu verzweifeln und die in dem unverrückbaren Glauben, dass auf philosophischem Gebiete ganz ebenso, wie überall sonst, ein Fortschritt möglich sei, das eigentliche Ziel aller Wissenschaft überhaupt in der spekulativen Durchdringung der letzten und höchsten Gründe alles Daseins erblicken — von jenen, welche die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis für eine blosser Chimäre halten und überzeugt, dass Kant ein für alle Mal die Quintessenz aller Wahrheit gefunden habe, und dass es folglich nur noch darauf ankomme, dieselbe im einzelnen weiter auszubauen, den künftigen Geschlechtern in philosophischer Hinsicht keine höhere Aufgabe zugestehen wollen, als sich immer und ewig nur in dem unfruchtbaren Kreise des kantischen Subjektivismus herumzudrehen.

Denn soviel steht fest: wenn Kants Annahme richtig ist, wenn wir mit unserm Denken in alle Ewigkeit nicht über die Grenzen der blossen Subjektivität hinauskommen, und alle Hoffnung vergeblich sich erweist, jemals das jenseitige Ding an sich zu erkennen, ja, wenn wir nicht einmal mit Sicherheit behaupten können, ob ein solches Ding an sich als transcendente Ursache unserer Erscheinungswelt überhaupt existiert, dann ist damit alle Möglichkeit einer Metaphysik aufgehoben, und es ist ebenso fruchtlos, über Gott zu philosophieren, wie es ein thörichtes Unterfangen ist, jemals über seinen eigenen Kopf springen zu wollen. Daher ist das Ergebnis Kants in dieser Beziehung denn auch nicht anders als rein negativ ausgefallen. »Metaphysik«, so hat Kant dasselbe in den Prolegomenen formuliert, »Metaphysik als Naturanlage der Vernunft ist wirklich, aber sie ist auch für sich allein dialektisch und trüglisch. Aus

dieser also die Grundsätze hernehmen wollen und in dem Gebrauche derselben dem zwar natürlichen, aber nichtsdestoweniger falschen Scheine folgen, kann niemals Wissenschaft, sondern nur eitle dialektische Kunst hervorbringen, darin es eine Schule der andern zuvorthun, keine aber jemals einen rechtmässigen und dauernden Beifall erwerben kann« (IV. 113). Freilich, »dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein (!), die in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaasses jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird« (ebd. 115).

Die menschliche Vernunft nämlich kann sich bei dem immer nur relativen Erfahrungswissen nicht begnügen. Wenn der Verstand das Mannichfaltige der Sinnlichkeit zusammenfasst, so behält die Vernunft sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor und sucht die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum schlechthin Unbedingten hinauszuführen, d. h. sie fasst alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein absolutes Ganze zusammen, und ist somit in dem objektiven Gebrauche ihrer Begriffe jederzeit transcendent (die Erfahrung überfliegend), während der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe jederzeit immanent sein muss, indem er sich bloss auf mögliche Erfahrung einschränkt (III, 264 f.). Diese Begriffe der reinen Vernunft, durch welche sie alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen betrachtet, oder unter welchen sie das Mannichfaltige der vom Verstande produzierten Erscheinungen sammelt, bezeichnet nun Kant als »transcendentale Ideen«, und die höchste und wichtigste dieser Ideen ist das »transcendentale Ideal« als Regel und Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung, d. h. die Idee Gottes, des Urwesens oder des höchsten Wesens, wie es den Gegenstand der sogenannten rationalen Theologie bildet.

Es ist eine wunderliche Ansicht Kants, die beweist, wie tief er noch selbst mitten in der Scholastik darinsteckt, wenn er meint, unsere Vorstellung von Gott komme mittelst eines disjunktiven Vernunftschlusses zustande, indem wir unter der Voraussetzung, dass wir ein Ding nur vollständig erkennen, wenn wir zugleich alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen, dasselbe somit auf einen Inbegriff aller Möglichkeiten oder auf ein All der Realität beziehen und dieses

als transcendentes Substrat wirklich zu Grunde legen. »Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine blosse Vorstellung ist, zuerst realisiert, d. i. zum Objekt gemacht, darauf hypostasiert, endlich durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit sogar personifiziert, weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst, sondern auf der Verknüpfung ihres Mannichfaltigen durch den Verstand beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmbarkeit aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint« (400). Hier hat Kant in der That, wie Schopenhauer mit Recht bemerkt, »das Verfahren der Scholastik für das der Vernunft genommen, welches ihm überhaupt öfter begegnet ist«*); denn nie und nimmer ist es einem vernünftigen Menschen, wenn nicht eben einem verbohrteten Scholastiker, eingefallen, in dieser Weise das Dasein des absoluten Wesens zu erschliessen, sowenig wie jemals einer zur Erkenntnis eines einzelnen Dinges dadurch gelangt ist, dass er einen vorausgesetzten allgemeinen Begriff nur eingeschränkt und jenen so dem Inhalte nach bloss von diesem abgeleitet hätte, während doch, gerade umgekehrt, alle allgemeinen Begriffe immer nur aus den besonderen allein gewonnen sind (397).

Jener Begriff eines allerrealsten Wesens spielt nun eine wichtige Rolle in dem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes, welcher aus ihm folgert, dass jenes Wesen notwendig existiert. Kant hat es nicht schwer, das Argument in dieser rein scholastischen Fassung zu widerlegen. Er hält dasselbe in seiner eigenen Geistesverwandtschaft mit der Scholastik für »so einfältig und natürlich« (!), dass es dem gemeinsten Menschensinn angemessen ist, sobald dieser nur einmal darauf geführt wird (404). Freilich stimmt es dann schlecht genug hiermit zusammen, wenn er hernach behauptet, der ontologische Beweis führe »weder für den natürlichen und gesunden Verstand, noch für die schulgerechte Prüfung etwas Genugthuendes bei sich« (412). Denn der Begriff eines absolut notwendigen Wesens ist nur »ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine blosse Idee, deren objektive Realität dadurch, dass die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist« (405). Zwar möglich ist ein solches Wesen allerdings, weil der Begriff desselben keinen Widerspruch in sich einschliesst. Allein er kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff sein, nämlich ein solcher, dem kein Gegenstand entspricht, weil, ob das letztere der Fall ist, nur durch die Beziehung desselben

*) Die Welt als Wille und Vorstellung I, S. 604.

auf die Erfahrung ausgemacht werden kann. Aber, sagt man, das absolut Notwendige ist zugleich das allerrealste Wesen: nun ist unter aller Realität auch das Dasein mit inbegriffen; also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Dies, entgegnet hierauf Kant mit Recht, ist nur leider eine blossе Tautologie, welche darauf beruht, dass man das Sein mit einer realen Bestimmung verwechselt. »Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Nehme ich das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten zusammen und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloss die Möglichkeit ausdrückt, darum dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein« (409). »Es ist also an dem so berühmten ontologischen Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebenso wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte« (411).

Es ist, als ob Kant mit seiner Einsicht, dass wir aus unserm Begriffe »herausgehen« müssen, wenn wir demselben Existenz zu erteilen wünschen, gleichsam vorahnend eine Warnung an diejenigen hätte ergehen lassen wollen, die, wie Hegel, gerade auf der Nichtachtung dieser Wahrheit später ihre ganze Philosophie aufgebaut haben. Aus diesem Grunde begreift sich Hegels Verachtung jener Widerlegung, und es lässt sich seine geheime Erbitterung wohl erklären, wenn er vor allem das Beispiel von den hundert Thalern als trivial an den Pranger zu stellen sucht. Der blossе Begriff als solcher kann keine Realität aus sich erzeugen, sondern er bedarf, um real zu sein, noch eines Andern, nicht Begrifflichen, welchem daher mit dem blossen Verstande auch garnicht beizukommen ist: das ist die tiefe Wahrheit der kantischen Widerlegung des onto-

logischen Arguments, welche noch einmal das hegelsche System aus den Fugen heben sollte und in der sogenannten »positiven« Philosophie Schellings später zum bestimmenden Elemente geworden ist. Hierauf beruht der eigentliche Wert jener kantischen Widerlegung, wenn dieselbe auch nicht den ontologischen Beweis überhaupt, sondern nur die scholastische Fassung desselben betreffen sollte.

Ist es sonach etwas ganz Unnatürliches und eine bloss Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen, so führt auch der kosmologische Beweis nicht zum Ziele, der von der Zufälligkeit der Weltexistenz auf eine absolut notwendige Ursache derselben schliesst. Denn nicht nur fehlt dieser Beweis gegen den immanenten Gebrauch des Gesetzes der Kausalität, welches nur innerhalb der Erfahrung Geltung hat, indem er mittelst desselben über die Sinnenwelt hinausgeht, sondern er identifiziert die auf diese Weise erschlossene absolut notwendige Ursache auch nur so einfach mit dem allerrealsten Wesen und fällt damit bloss in den ontologischen Beweis zurück. Dazu kommt, dass wir uns von jener unbedingten Notwendigkeit gar keine Vorstellung machen können. »Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, dass ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; ausser mir ist nichts ohne das, was bloss durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die grösste Vollkommenheit wie die kleinste schwebt ohne Haltung vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne das mindeste Hindernis verschwinden zu lassen« (417 f.).

Was endlich den physikotheologischen Beweis anbetrifft und seinen Schluss von der Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit in der Welt auf ein intelligentes absolutes Wesen, so meint Kant, derselbe verdiene jederzeit mit Achtung genannt zu werden. »Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer

neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip ausser der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung (!). Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keinen Zweifel subtiler abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, dass sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Grösse zu Grösse bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben« (424). Allein trotz der »Vernunftmässigkeit und Nützlichkeit« dieses Beweises ist derselbe doch vor der Kritik nicht aufrecht zu erhalten, weil er sich auf den kosmologischen und letzten Endes also doch nur wieder auf den ontologischen Beweis stützt. Selbst wenn man aber auch das Schlussverfahren desselben zugeben wollte, so würde er doch höchstens nur einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, nicht aber einen Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, darthun, weil die Zweckmässigkeit, auf die er sich stützt, nur die Zufälligkeit der Form, nicht aber die Materie, d. i. die Substanz in der Welt, selbst angeht (425 f.).

Die menschliche Vernunft ist somit vollkommen unfähig, irgendwie das Dasein eines absoluten Wesens zu beweisen, weil ihre sämtlichen Begriffe nur auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar sind. Diese zeigt uns immer nur eine Kette von Bedingungen; jenes Wesen aber soll gerade das Unbedingte sein, welches die Reihe der endlichen Bedingungen überhaupt erst ermöglicht. Die transcendenten Ideen sind demnach niemals von konstitutivem Gebrauche, d. h. sie belehren uns nicht über ein Dasein ausser uns. Dagegen aber haben sie »einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen« regulativen Gebrauch insofern die Vernunft an ihnen ein bloss logisches Prinzip besitzt, um mittelst ihrer dort Einheit zustande zu bringen und unserer Erfahrungserkenntnis einen gewissen Abschluss zu verschaffen, wo der Verstand mit seinen Begriffen nicht mehr hinlangt (436). So ist auch das Ideal des höchsten Wesens nichts

anderes als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen »als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen,« keineswegs aber ist es die Behauptung einer an sich notwendigen Existenz (421). Allerdings nimmt es sich recht wunderlich aus, wenn Kant dem gegenüber in den Prolegomenen bemerkt, es sei »merkwürdig, dass die Vernunftideen nicht etwa, wie die Kategorien, uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nützen, sondern in Ansehung derselben völlig entbehrlich (!), ja wohl gar den Maximen der Verstandeserkenntnis der Natur entgegen und hinderlich (!), gleichwohl aber doch notwendig (!) sind« (IV. 79). Das sind Widersprüche und Behauptungen, welche sich so unmittelbar schlechterdings nicht zusammenreimen lassen, wie sie aber bei Kant nur allzu häufig sind, weil er in betreff der meisten Punkte noch nicht mit sich selber zur Klarheit gekommen ist.

Soviel geht jedenfalls aus der kantischen Widerlegung der Gottesbeweise hervor und ist durch die Kritik derselben nur von Neuem bestätigt, dass es eine Wissenschaft vom absoluten Wesen, somit auch Metaphysik nicht geben kann. Die Anwendung der immanenten Kategorien auf das Gebiet des Transcendenten ist ein blosser täuschender Schein, welchen die transcendentale Dialektik vollkommen zerstört hat. Gleichwohl hört der transcendentale Schein nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transcendentale Kritik deutlich eingesehen hat. Er ist und bleibt »eine Illusion, die garnicht zu vermeiden ist, sowenig wir es vermeiden können, dass uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder noch mehr, sowenig selbst der Astronom verhindern kann, dass ihm der Mond im Aufgange nicht grösser scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird« (246). Er ist eine »natürliche und unvermeidliche Illusion, die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt«: die transcendentale Dialektik muss sich demnach damit begnügen, den Schein transcedentaler Urteile aufzudecken; »dass er aber auch sogar verschwinde und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen« (247).

Seltsame Einrichtung unserer menschlichen Organisation: immer und ewig in Widersprüchen verstrickt zu sein und aus dem Zwiespalt garnicht herauskommen zu können! Nach dem Grunde alles Daseins fragen zu müssen, sich garnicht zufrieden geben, ja, nicht

leben zu können, ohne eine irgendwie beschaffene Antwort hierauf zu erteilen, und sich doch immer zugleich sagen zu müssen, dass dieses alles doch bloss subjektive Willkür sei, welcher auch nicht ein Körnchen von Wirklichkeit zukommt! Und dabei behauptet Kant selbst: »alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muss zweckmässig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein« (435), ja, unsere Vernunft könne unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten (451)!. Und bei diesem Resultat soll sich die menschliche Vernunft beruhigen! Das soll eine »Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft« (28) und, wie der moderne Kantianismus behauptet, eine Versöhnung derselben mit den übrigen Wissenschaften sein, wenn man ihr alle Berechtigung zur Existenz abspricht! Dieses Resultat musste denn auch Kant selber schliesslich zu stark erscheinen, und er sah sich demgemäss nach einem andern Wege um, um mittelst seiner über den unfruchtbaren Skeptizismus seiner bloss regulativen Ideen hinauszukommen.

Wenn nämlich das höchste Wesen für den spekulativen oder theoretischen Gebrauch der Vernunft blosses, aber doch fehlerfreies Ideal ist, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönt, dessen objektive Realität jedoch auf diesem Wege nicht bewiesen wird, so kann dieselbe doch auch nicht widerlegt werden, und es bleibt folglich die Annahme jenes Wesens immerhin eine Möglichkeit, welche sich zur Gewissheit steigert, wenn zu dem Begriffe desselben noch ein Mehres hinzukommt, um jenem Begriffe auch zum realen Dasein zu verhelfen. »Dieses Mehr aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen« (23), und es liegt, wie Kant dies in seiner »Kritik der praktischen Vernunft« (1788) näher ausgeführt hat, faktisch darin, wofern man auf das moralische Gesetz in uns reflektiert, auf den »kategorischen Imperativ«, der uns gebietet, unsere Pflicht zu thun, ganz unbekümmert darum, ob unsere Handlungsweise den Lohn der Glückseligkeit in sich einschliesst oder nicht. Das moralische Gesetz nämlich verpflichtet uns, nicht nur überhaupt tugendhaft zu sein, sondern es bestimmt uns auch zugleich einen Endzweck, dem wir nachstreben sollen, weil ohne denselben die Welt völlig wertlos wäre, und dieser ist kein anderer, als das höchste Gut, d. h. die Synthese der Glückseligkeit und der Tugend, so zwar, dass beide im Verhältnisse von Ursache und Wirkung zu einander stehen. »Es muss also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muss die wirkende Ur-

sache der Glückseligkeit sein. Das erste ist schlechterdings unmöglich, weil Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, garnicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können. Das zweite ist aber auch unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die glücklichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann« (V, 119 f.). Soll nun diese Antinomie dennoch lösbar und das höchste Gut in der Welt gleichwohl realisierbar sein, so muss das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält, postuliert werden, und diese oberste Ursache ist keine andere, als Gott (130 f.). Auf diese Weise also leistet das moralische Argument, wozu die rein theoretischen Beweise vom Dasein Gottes sich unfähig erwiesen, und die praktische Vernunft führt das Primat über die theoretische, indem sie das ausschlaggebende Urteil fällt und die letztere nötigt, das Dasein Gottes anzunehmen, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, welches aber doch hinreichend genug beglaubigt ist, um sich dem nicht entziehen zu können (127).

Freilich ist hiermit noch nicht allzuviel gewonnen, denn durch das Argument erhält die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs, der aber bloss darin besteht, dass jener für sie sonst problematische (bloss denkbare) Begriff jetzt assertorisch für einen solchen erklärt wird, dem wirklich ein Objekt zukommt (140). Nach einer andern Stelle in der »Kritik der Urteilskraft« (1790) soll freilich auch dieses nicht einmal der Fall sein, indem Kant behauptet, die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers sei bloss für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan, »ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen« (V. 470), das Argument sei allerdings konstitutiv, aber bloss subjektiv-konstitutiv, insofern es nur zwingend sei in Beziehung auf unser rein praktisches Verhalten. Jedenfalls ist die Erweiterung der theoretischen Vernunft, falls sie stattfindet, keine Erweiterung der Spekulation, d. i. um in theoretischer Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen. Das eigentliche Wesen Gottes

bleibt uns nach wie vor verschlossen, und der theoretischen Vernunft steht nichts weiter frei, als höchstens einen negativen Gebrauch von jenem Zuwachs zu machen, indem sie nämlich mit jener Idee läuternd zu Werke geht, um »einerseits den Anthropomorphismus als den Quell der Superstition oder scheinbaren Erweiterung jenes Begriffes durch vermeinte Erfahrung, anderseits den Fanatismus, der ihn durch übersinnliche Anschauung oder dergleichen Gefühle verspricht, abzuhalten — welches alles Hindernisse des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft sind, deren Abwehrung also zu der Erweiterung unserer Erkenntnis in praktischer Absicht allerdings gehört, ohne dass es dieser widerspricht, zugleich zu gestehen, dass die Vernunft in spekulativer Absicht dadurch im mindesten nichts gewonnen habe« (141 f.). In dieser Hinsicht nun bezeichnet Kant sich selber als einen Deisten, insofern er das Dasein eines absoluten Wesens annimmt, ohne über das Was desselben etwas ausmachen zu wollen, und will er sich von dem Theisten unterschieden wissen, nach welchem die Vernunft imstande sei, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthält. — Der Deist glaubt an einen Gott, der Theist an einen lebendigen Gott; jener stellt sich also unter demselben eine Weltursache, dieser einen Welturheber vor (III, 428 f.).

Betrachtet man das moralische Argument, wie Kant es aufstellt, näher, so zeigt sich freilich, dass dasselbe in schroffstem Widerspruche steht zu den in der Kritik der reinen Vernunft gefundenen Resultaten. Nach diesen nämlich ist der Verstand einzig und allein der Gesetzgeber der Natur, welcher durch eigene Spontanität den rohen Stoff der Empfindungen unter seine Begriffe a priori ordnet und dadurch erst Sinn und Zusammenhang in das Chaos bringt: »ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannichfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben« (583), und die Annahme, dass eine höhere Kausalität die Übereinstimmung der objektiven Welt mit unsern subjektiven Vorstellungen bewirke, wurde von Kant als das »Ungereimteste« verworfen. Nun soll auf einmal ein draussen stehender Gott den Zusammenhang der Natur mit unserer Sittlichkeit bedingen, um die Erreichung des höchsten Gutes zu ermöglichen; es wird also die Natur als ein selbständiges Objekt vorausgesetzt, das von unserer eigenen geistigen Thätigkeit völlig unabhängig existiert! Soll diese Kluft zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft überbrückt, soll eine Synthese zwischen beiden Annahmen gefunden werden, so kann dieselbe nur darin bestehen, dass man die praktisch unser

Handeln bestimmende Vernunft als identisch ansieht mit der theoretischen Vernunft, welche die Natur als das »Material unserer Pflichterfüllung« hervorbringt, d. h. es ist damit der Standpunkt Fichtes gegeben, wie er das notwendige Durchgangsmoment zur »absoluten Vernunft« Schellings und Hegels bildet. Diese Konsequenz hat Kant selbst nicht gezogen, aber sie lag ihm nicht weniger nahe, als jene andere, durch welche allein das Problem der Übereinstimmung unserer Vorstellungswelt mit der Welt der Dinge an sich lösbar gewesen wäre.

In seiner Schrift über den »Streit der Fakultäten« (1798) wird Kant unter anderm auch auf das Problem der Gnade geführt und spricht sich hierüber folgendermaassen aus: »Wenn unter Natur das im Menschen herrschende Prinzip der Beförderung seiner Glückseligkeit, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Prinzip der reinen Sittlichkeit verstanden wird, so sind Natur und Gnade nicht allein von einander unterschieden, sondern auch oft gegen einander im Widerstreite. Wird aber unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen, aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten, verstanden, so ist Gnade nichts anderes als Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir es uns erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird« (VII, 360). Dieses übersinnliche Prinzip des moralischen Lebens in uns selber ist es auch, durch welches der Geistlichtote zu neuem Leben aufgerüttelt und gleichsam eine geistige »Wiedergeburt« in ihm hervorgebracht werden kann: »durch dieses kann der Mensch zwar vielleicht nicht sofort zum Leben und um von selbst aufzustehen, aber doch sich zu regen und zur Bestrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden, wie einer, bei dem die Kräfte nur schlafen, aber deshalb nicht erloschen sind, und das ist schon ein Thun, welches keines äusseren Einflusses bedarf und, fortgesetzt, den beabsichtigten Wandel bewirken kann« (ebd. 364). Man wundert sich nicht darüber, dass wir den moralischen Gesetzen unterworfen und durch unsere Vernunft bestimmte Wesen sind. »Aber dass wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Natur so grosse Opfer zu bringen, dass wir das auch können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, dass wir es sollen, — diese Überlegenheit des übersinnlichen Menschen in

uns über den sinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere, wenn es zum Widerstreit kommt, nichts ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen alles ist, diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung, die, je länger man dieses wahre (nicht erdachte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt« (ebd. 375 f.). In der That, jene Beschaffenheit unseres Selbst verdient die Anerkennung, welche Kant ihr zollt, wenn er an einer andern Stelle sagt: »Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir« (V. 167), und es ist ein überaus glücklicher Ausdruck, wenn er das letztere als den »übersinnlichen Menschen« in uns bezeichnet und die Wurzeln desselben im unsichtbaren Grunde der Persönlichkeit, in einer Welt sucht, »die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher ich mich nicht wie dort (in der sichtbaren Welt) in bloss zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne« (ebd. 168). Aber freilich will Kant dies durchaus nicht in pantheistischem Sinne verstanden wissen; jener »übersinnliche Mensch in uns« ist nicht identisch mit den Funktionen des absoluten Wesens selbst, dessen objektive Erscheinung wir bloss sind. Vielmehr fügt Kant ausdrücklich an jener oben erwähnten Stelle im Streite der Fakultäten hinzu: bei jener Erhabenheit und Bedeutung unserer moralischen Anlage seien diejenigen wohl zu entschuldigen, »welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Übersinnliche in uns für übernatürlich, d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluss von einem andern und höhern Geiste halten; worin sie aber sehr fehlen, weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere That sein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unsrige sein würde« (VII. 376). Hier hindert ihn bloss die Beschränktheit seiner deistischen Gottesauffassung, nach welcher er sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch doch nur wieder als Beziehung zweier von einander geschiedener Wesen denken kann, seinen glücklichen Einfall konsequent zu Ende zu denken, und statt mit jener monistischen Auffassung völlig Ernst zu machen, bleibt er doch nur in dem unfruchtbaren Dualismus der Aufklärungsperiode stecken.

Es fragt sich, wie wir uns jenes Urwesen näher zu denken hätten, falls wir einmal den Schritt in das Gebiet des Transcendenten

wagen wollten. Zwar hat Kant selbst diesen Schritt durchaus verboten und alle transcendenten Behauptungen für gänzlich leer erklärt; allein er giebt doch wenigstens soviel zu, wir könnten uns in der Gottesidee gewisse Anthropomorphismen, welche derselben als regulativem Prinzip förderlich (!) seien, »ungescheut und ungetadelt« erlauben (III, 466), ja, er selbst kann garnicht umhin, jenem Wesen, dessen Existenz er aus dem Sittengesetze abgeleitet hat, eben wegen seiner Beziehung zu diesem Gesetze gewisse Prädikate beizulegen. »Ein Wesen nämlich, das der Handlungen nach Gesetzen fähig ist« (wie dieses der Fall sein muss, wenn dasselbe im Begriffe des höchsten Gutes die menschliche Glückseligkeit mit der Sittlichkeit verknüpft), ist eine Intelligenz, ein vernünftiges Wesen, und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ist ein Wille desselben: also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott« (V. 131); und die Prädikate desselben sind also keine anderen als Verstand und Wille (143). Es ist hierbei von allem zu abstrahieren, was diesen Begriffen psychologisch anhängt, d. i. sofern wir diese unsere Vermögen in ihrer Ausübung empirisch beobachten, wobei denn, wie Kant meint, wir blosser Worte übrig behalten, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, sodass es gänzlich unmöglich ist, sie zu einer Theorie von übersinnlichen Wesen zu gebrauchen (ebd. f.). Allein Kant selbst nimmt an, dass, wenn wir den Versuch machen, unsere bloss praktische Erkenntnis zu einer theoretischen zu erheben, »wir einen Verstand bekommen, der nicht denkt (d. h. nicht diskursiv, zeitlich und in abstrakter Weise denkt), sondern anschaut, einen Willen, der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im mindesten abhängt« (143). Das sind nun zwar Begriffe, von denen wir uns allerdings keine unmittelbare Anschauung machen können, allein sie lassen sich trotzdem doch ganz wohl denken, hat Kant doch selbst an zahlreichen Stellen seiner Kritik der reinen Vernunft sich näher über jenen anschauenden Verstand ausgesprochen und damit wenigstens soviel bewiesen, dass der Begriff desselben ein möglicher, ja sogar sehr wohl diskutierbarer ist.

Ohne an den oben erwähnten Ausspruch Kants zu erinnern, man könne von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei, beruht nach ihm, wie wir sahen, unsere eigene Erkenntnis nicht nur auf der Sinnlichkeit, dadurch uns Gegenstände gegeben, sondern zugleich auch auf den Kategorien des Verstandes, mittelst welcher die letzteren zur Einheit

verbunden werden; und diese Verbindung wiederum findet nur statt auf dem Grunde der formalen Einheit des Selbstbewusstseins oder der durchgängigen Identität der Apperzeption jenes in der Anschauung gegebenen Mannichfaltigen, welche den Begriff der Verbindung allererst möglich macht. »Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannichfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde« (III. 119). »Aber,« meint Kant, »dieser Grundsatz ist doch nicht ein Prinzip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den, durch dessen reine Apperzeption, in deren Vorstellung ich bin, noch garnichts Mannichfaltiges gegeben ist. Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewusstsein zugleich das Mannichfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, würde einen besondern Aktus der Synthesis des Mannichfaltigen zu der Einheit des Bewusstseins nicht bedürfen« (ebd.). Ein solcher Verstand aber, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannichfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muss in den Sinnen die Anschauung suchen (117). Unser Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannichfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also für sich garnichts erkennt, sondern nur den Stoff zur Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muss, verbindet und ordnet, unser Verstand bedarf zu diesem Zwecke der Kategorien. Wollte ich mir dagegen einen Verstand denken, der selbst anschaute, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände zugleich gegeben oder hervorgebracht würden, so würden die Kategorien in Ansehung einer solchen Erkenntnis gar keine Bedeutung haben (123), d. h., sie würden hier nicht zur nachträglichen Verbindung eines von aussen gegebenen Stoffes benutzt werden, und dieser Verstand würde mithin keine Erscheinungen, sondern die Dinge, wie sie an sich selbst sind, erkennen; seine Welt wäre nicht eine Welt der Phänomene (*mundus sensibilis*), sondern die wahre Welt (*mundus intelligibilis*) der *Noumena* selbst (216 f.). Eine solche intellektuelle, d. h. von aller Sinnlichkeit befreite Anschauung kann »allein dem Urwesen,

niemals aber einem seinem Dasein sowohl, als seiner Anschauung nach abhängigen Wesen zukommen« (79).

Es ist offenbar, wenngleich Kant selbst diese Konsequenz nicht gezogen hat, dass jener Verstand »nicht bewusst vorstellen, also weder Subjektivität besitzen, noch Objekte produzieren kann, sondern nur Ideen, respektive Dinge. Wäre der göttliche Verstand ein bewusster, der also Objekte hätte, so wären auch für ihn die Objekte nur die Bilder oder subjektiven Repräsentanten der wirklichen Dinge und nicht die Dinge selbst; dann könnte auch er nur Dinge hervorbringen nach dem Ebenbilde seiner Vorstellungsobjekte, nicht durch sein Vorstellen selbst. Nur als erhaben über die erst durch das Bewusstsein geschaffenen Gegensätze von Subjekt und Objekt kann er das absolute Denken sein.«*) Es geht dies auch offenbar daraus hervor, dass jene synthetische Einheit der Apperzeption, auf Grund deren die verbindende Thätigkeit der Kategorien vor sich geht, nach Kant bloss erst mögliches Bewusstsein ist, welches zum wirklichen Bewusstsein erst durch die Aneignung des mannichfaltigen Empfindungsstoffes sich gestaltet. Der göttliche Verstand also, welcher eines besonderen Aktes der Synthesis des Mannichfaltigen zu jener (formalen) Einheit des Bewusstseins nicht bedarf, ist daher immer auch nur bloss mögliches Bewusstsein, mithin als göttlicher Verstand rein unbewusst oder überbewusst, und alles wirkliche Bewusstsein kommt erst innerhalb der endlichen Erscheinungswelt zustande. Auch in dieser Hinsicht hat erst Fichte die kantische Philosophie zu Ende gedacht, indem er jene Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht und selbst erst die Möglichkeit des Verstandes sogar in seinem letzten Gebrauch enthält (115), oder das absolute Ich ganz offen als den unbewussten und unpersönlichen Gott ausgesprochen hat. Übrigens ist Kant selbst durchaus nicht so beschränkt, wie so viele unter den heutigen Philosophen, welche den Begriff der unbewussten Vorstellung auch jetzt noch immer nicht fassen können, nachdem ihnen derselbe in seiner ganzen Bedeutung klar gelegt ist. Vielmehr bildet jener Begriff, wie Volkelt in seiner Schrift über »Das Unbewusste und der Pessimismus«**) (1873) dies eingehend nachgewiesen hat, die stillschweigende Voraussetzung, unter welcher Kants Lösungsversuche des erkenntnistheoretischen Problems überhaupt allein einen Sinn haben. So heisst es in der Vernunftkritik: »Die

*) v. Hartmann: a. a. O. 37.

**) S. 44—62. vgl. auch dessen Aufsatz »Kants Stellung zum unbewusst Logischen« in Philos. Monatshefte (1873), Bd IX, Heft 2 und 3.

Gattung ist; Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewusstsein« (261). Das Bewusstsein ist also »an sich nicht sowohl eine Vorstellung, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form (!) derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll« (276). Die Verknüpfung des Empfindungsmaterials zu Vorstellungen geht gänzlich jenseits der Schwelle des Bewusstseins vor sich; sie ist »die blossе Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber nur selten einmal bewusst sind« (99). Wie aber diese Verknüpfung zustande kommt, davon haben wir gar keine Kenntnis, sondern es bleibt dies »eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden« (143).

Allein ganz abgesehen hiervon, findet sich sogar bei Kant eine Stelle, in welcher er die Unbewusstheit der intellektuellen Anschauung geradezu andeutet und hiermit die Richtigkeit jener Konsequenz offenbar selbst bestätigt. In seiner »Träume eines Geistersehers« betitelten Schrift vom Jahre 1766, lange vor Abfassung seiner Vernunftkritik also, ist Kant schon einmal auf den Begriff der intellektuellen Anschauung gestossen, die er hier wunderlich genug als »immaterielles« Anschauen bezeichnet. »Die Vorstellung« heisst es hier, »die die Seele des Menschen von sich selbst als einem Geiste durch ein immaterielles Anschauen hat, indem sie sich im Verhältnis gegen Wesen ähnlicher Natur betrachtet, ist von derjenigen ganz verschieden, da ihr Bewusstsein sich selbst als einen Menschen vorstellt durch ein Bild, das seinen Ursprung aus dem Eindrücke körperlicher Organe hat, und welches Verhältnis gegen keine anderen als materielle Dinge vorgestellt wird. Es ist demnach zwar einerlei Subjekt, was der sichtbaren und unsichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht ebendieselbe Person, weil die Vorstellungen der einen ihrer verschiedenen Beschaffenheit wegen keine begleitenden Ideen von denen der andern Welt sind, und daher, was ich als Geist denke, von mir als Mensch nicht erinnert wird, und umgekehrt mein Zustand als eines Menschen in die Vorstellung meiner selbst als eines Geistes garnicht hineinkommt. Übrigens mögen die Vorstellungen von der Geisterwelt so klar und anschauend sein, wie man will, so ist dieses doch nicht hinlänglich, um mir deren als Mensch bewusst zu werden; wie denn sogar die Vorstellung seiner selbst, d. i. der Seele als eines Geistes wohl durch Schlüsse erworben,

bei keinem Menschen aber ein anschauender und Erfahrungsbegriff (d. h. durch das unmittelbare Bewusstsein gegebener) ist« (II. 345 f.). Diese Stelle handelt zwar unmittelbar von dem Verhältnis des empirischen Menschen zu seinem »transcendentalen Selbst« und spielt in dieser Hinsicht eine bedeutsame Rolle in der ockultistischen Litteratur, z. B. bei Hellenbach und du Prel; allein man braucht nur jenes kantische transcendente »Subjekt« oder den »Geist« des Menschen zu identifizieren mit dem oben erwähnten »übersinnlichen Menschen in uns«, indem man diesen als die Funktionen des absoluten Wesens selbst betrachtet, soweit sie die einzelne menschliche Persönlichkeit konstituieren, so hat man in ihr nicht nur die notwendige Ergänzung jener oben erwähnten Theorie der Gnade, sondern auch die natürliche Brücke, welche den Weg schlägt von der kantischen Philosophie zur Philosophie des Unbewussten eines Schelling, Hegel und Hartmann.

Was nun jenen göttlichen Verstand selbst betrifft, der nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv, in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand erkennt, so behauptet Kant, dass wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen könnten, und lässt ihn in der Vernunftkritik als ein Problem auf sich beruhen (III. 222). Dagegen kommt er in der Kritik der Urteilskraft auf ihn zurück und sucht in ihm die Lösung für das Problem der Teleologie. Wenn nämlich der menschliche Geist der Natur im allgemeinen seine Gesetze vorschreibt und diese gleichsam in das Mannichfaltige der Natur hineinprojiziert, wenn nur er es ist, welcher das Einzelne in ihr nach dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung untereinander verbindet, so geschieht es auch im besondern bloss durch ihn, dass die Natur unter dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit sich darstellt. Zwecke giebt es nicht in den Dingen selbst, sowenig, wie es eigentlich Gesetze in ihnen giebt. Der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur ist mithin kein konstitutives, sondern ein regulatives Prinzip der Urteilskraft von bloss subjektiver Bedeutung, d. h. er ist nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur verfahren müssen, um eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung zu gewinnen, oder um Einheit und Ordnung in den verwirrenden Stoff der Naturgegenstände zu bringen. Nur unter dieser Voraussetzung, dass nämlich der Begriff der Zweckmässigkeit nur auf einer apriorischen Funktion unseres Verstandes sich gründet, ist ein ästhetisches Urteil von Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit möglich, insofern letzten Endes alle Schönheit auf der Zusammenstimmung eines Gegenstandes mit einem bestimmten Zwecke beruht. Allein wenngleich wir sonach auch sehr wohl ein-

sehen, dass alle Zweckverknüpfung in der Natur nicht ein die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff ist, so haben wir andererseits doch unentbehrlich nötig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen, sofern es sich nämlich insbesondere um die organisierten Produkte handelt. Wir haben dies nötig, um auch nur eine Erfahrungserkenntnis ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, weil selbst der Gedanke von ihnen als organisierten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist (V. 410 f.). »Es ist nämlich ganz gewiss, dass wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloss mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal ausreichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können, und zwar so gewiss, dass man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen oder zu hoffen, dass noch dereinst ein Newton auferstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalmes nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muss diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen« (412 f.). Wir müssen uns also die Natur so vorstellen, »als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannichfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte« (187), d. h. als ob ein Verstand existierte, welcher das Einzelne unter dem Begriffe des Zweckes zusammenfächte. Freilich muss derselbe von unserm eigenen Verstande gänzlich unterschieden sein, denn unser eigener Verstand hat das Eigentümliche, dass in der Erkenntnis durch ihn das Besondere durch das Allgemeine nicht bestimmt wird, und jenes also von diesem allein nicht abgeleitet werden kann.

»Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein diskursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muss, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden und das unter seine Begriffe gebracht werden kann« (419). Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes also ist ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile anzusehen, und es würde ein Widerspruch für uns sein, das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile zu betrachten. Wir können uns nur die Vorstellung eines Ganzen als den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile denken, und das Ganze ist uns alsdann eine Wirkung oder ein Produkt, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird, d. h. ein Zweck. Es ist also bloss eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, wenn wir

Produkte der Natur nach einer andern Art der Kausalität als der mechanischen Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach derjenigen der Zwecke und Endursachen uns als möglich vorstellen, ein Prinzip, das folglich nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst nach dieser Erzeugungsart, sondern nur die unserm Verstande mögliche Beurteilung derselben angeht (420 f.). Jener Verstand dagegen als ein Vermögen einer völligen Spontanität der Anschauung, d. h. als ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnisvermögen oder als intuitiver Verstand müsste eben deshalb vom Allgemeinen zum Besonderen oder vom Ganzen zu den Teilen fortgehen und, da seine Vorstellung die Zufälligkeit der Teile nicht in sich enthält, die Möglichkeit der letzteren ihrer Beschaffenheit und Verknüpfung nach als in dem Ganzen begründet vorstellen (ebd.). Ein solcher »architektonischer« Verstand, wie Kant ihn auch bezeichnet, welcher unserm diskursiven, der Bilder bedürftigen Verstande (*intellectus ectypus*) gegenüber als *intellectus archetypus* erscheint, lässt sich ganz wohl denken, obwohl wir uns keine nähere Vorstellung von ihm machen können. Denn die materielle Welt mit ihren mechanischen Gesetzen steht jener Annahme nicht entgegen, da sie als blosse Erscheinung, der folglich auch etwas als Ding an sich selbst, als Substrat, entsprechen muss, eine ihr korrespondierende intellektuelle Anschauung, »wenngleich sie nicht die unsrige ist«, voraussetzt, d. h. es würde damit ein, »obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als Gegenstände der Vernunft zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach zweierlei Prinzipien beurteilen würden, ohne dass die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird« (422).

Hiermit ist klar und entschieden der Gesichtspunkt hingestellt, unter welchem allein das Problem der Teleologie zu betrachten ist. Das Prinzip einer mechanischen Ableitung zweckmässiger Naturprodukte bleibt also neben dem teleologischen bestehen, macht aber dieses letztere keineswegs entbehrlich. Es geht daraus hervor, mit wie geringem Rechte die moderne (naturwissenschaftliche) Weltanschauung sich auf Kant beruft, um ihre einseitige mechanistische Auffassung durch dessen Autorität zu stützen. Kant besass einen

viel zu tiefen und weiten Blick, wodurch er hoch dasteht über all den Vertretern eines einseitigen und ausschliesslichen Mechanismus, als dass er diesen allein für fähig gehalten hätte, alle Rätsel innerhalb des Weltganzen zu lösen. Allerdings hat die Naturwissenschaft es immer nur mit den mechanischen Ursachen zu thun, d. h. sie hat die Dinge nach ihrem Zusammenhange von Ursachen und Wirkungen zu betrachten. »Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbeizugehen, weil ohne diesen keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt, dass ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von jeher da sind, geschaffen, oder die, welche sich in ihrem Laufe kontinuierlich nach ebendemselben Muster bilden, prädestiniert habe, so ist doch dadurch unsere Kenntnis der Natur nicht im mindesten gefördert, weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Prinzipien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, garnicht kennen, und von denselben als von oben herab die Natur nicht erklären können« (423). In die Naturwissenschaft gehört der Begriff von Gott demnach garnicht hinein (394), ja, Kant giebt sogar eine Andeutung darüber, welche in der merkwürdigsten Weise an den Darwinismus erinnert, wie selbst die organischen Produkte in der Natur am Ende auch ohne Zuhülfenahme eines teleologischen Prinzipes in rein mechanischer Weise erklärt werden könnten, indem er sagt: »Die Übereinkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Teile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwicklung dieser und Auswicklung jener Teile eine so grosse Mannichfaltigkeit von Spezies hat hervorbringen können, lässt einen, obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüt fallen, dass hier wohl etwas mit dem Prinzip des Mechanismus in der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte. Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar

bis zu Moosen und Flechten und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie, aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen, gleich denen, wonach sie in Krystallerzeugungen wirkt, die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, dass wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint« (431 f.). Kant bezeichnet diese Hypothese zwar als »ein gewagtes Abenteuer der Vernunft«, meint aber, dieselbe sei durchaus nicht »ungereimt«, wie die *generatio aequivoca* oder die Erzeugung eines organisierten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisierten Materie, wenngleich die Erfahrung uns kein Beispiel der Abstammung verschiedener Arten von einander zeigt.

Allein der »Archäologe der Natur«, wie sehr er auch aus dem Mutterschoosse der Erde »anfänglich Geschöpfe von minder zweckmässiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten«, mag entstehen lassen, »muss gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach garnicht zu denken ist« (432). Denn »selbst was die Veränderung betrifft, welcher gewisse Individuen der organisierten Gattungen zufälliger Weise unterworfen werden, wenn man findet, dass ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so kann sie füglich nicht anders als gelegentliche Entwicklung einer in der Spezies ursprünglich vorhandenen zweckmässigen Anlage zur Selbsterhaltung der Art beurteilt werden« (433). Die teleologische Betrachtung wird also in keinem Falle gänzlich überflüssig gemacht. Zwar muss die Vernunft, ehe sie diesen Schritt thut, behutsam verfahren und nicht jede Technik der Natur sogleich für teleologisch ausgeben, vielmehr wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Prinzip des Mechanismus für unsern theoretischen Vernunftgebrauch hat, alle Produkte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmässigsten, zunächst mechanisch zu erklären suchen (428); »allein darüber das teleologische Prinzip gar ausschliessen und, wo die Zweckmässigkeit für die Vernunftuntersuchung der Möglichkeit der Naturformen durch ihre Ursachen sich ganz unleugbar als Beziehung auf eine andere Art der Kausalität zeigt, doch immer den blossen Mechanismus befolgen wollen, muss die Vernunft ebenso phantastisch und unter Hirngespinnsten von Naturvermögen, die sich garnicht denken lassen, herumschweifend

machen, als eine bloss teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt, sie schwärmerisch macht« (424).

Demnach kann man an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurteilen müssen, d. h. einem organisierten Wesen, zwar alle bekannten und noch zu entdeckenden Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen und auch hoffen dürfen, damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund, nämlich der Kausalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines solchen Produktes überhoben sein (422). Der Mechanismus ist das Prinzip der Naturwissenschaft und schliesst alle teleologische Betrachtung aus; die teleologische Betrachtung dagegen schliesst den Mechanismus in sich ein als das »Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen untergeordnet ist« (425), und ist, da jener auf Zwecke sich beziehende Grund allein im Übersinnlichen, d. h. in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache gesucht werden kann (422 f.), die eigentliche Aufgabe der Metaphysik. Teleologie und Mechanismus hängen also in einem einzigen obern Prinzip zusammen und fliessen gemeinschaftlich daraus ab (425). »Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Kausalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, von welchem wir bloss die Erscheinung kennen« (435).

Hier ist also die Welt ganz offen als Erscheinung des absoluten Wesens ausgesprochen und damit der pantheistische Standpunkt anerkannt. Woher, fragt Kant, die Einheit in der zweckmässigen Verbindung des Mannichfaltigen ausser einander zu einem Produkte? Es ist offenbar, dass, »wenn die Ursache bloss in der Materie als einem Aggregat vieler Substanzen ausser einander gesucht wird, die Einheit des Prinzips für die innerlich zweckmässige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt, und die Autokratie der Materie in Erzeugungen, welche von unserm Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ist ein Wort ohne Bedeutung« (434). Der Pantheismus, wenigstens der spinozistische Pantheismus, sucht den Grund jener Einheit in einer allbefassenden Substanz, ohne aber derselben einen Verstand zuzugestehen; er bekommt damit zwar die Einheit des Grundes heraus, allein das Verhältnis desselben zu seiner Folge als Zweck, die Zweckverbindung ist hierdurch

nicht zu erklären, und die ganze Frage wird somit keineswegs beantwortet. »Auch bleibt sie schlechterdings unbeantwortlich, wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache Substanz und dieser ihre Eigenschaft zu der spezifischen Beschaffenheit der auf sie sich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als einer intelligenten Substanz, das Verhältniß aber derselben zu den letzteren nicht als das Verhältniß einer Kausalität vorstellen« (434). Mit andern Worten: jene Frage wird nur dann hinreichend beantwortet, wenn der Grund der Einheit bei den zweckmässig sich darstellenden Naturprodukten in den Verstand einer hervorbringenden Ursache als einer einfachen Substanz gesetzt wird, d. h. sie ist nur auf dem Standpunkte des Pantheismus lösbar, wie er nachher von Schelling und Hegel näher ausgearbeitet ist.

Es ist klar, dass Kant bei allen diesen Äusserungen seine subjektivistische Erkenntnistheorie völlig aus den Augen verloren hat, wenn er die Natur als ein Ding an sich selbst betrachtet, welchem ein übersinnliches Substrat zu Grunde liegt. Der Begriff der subjektiven Erscheinung aus der Kritik der reinen Vernunft ist hier überall umgeschlagen in den Begriff der objektiven Erscheinung, wie er der gesammten Identitätsphilosophie zu Grunde liegt. Die Welt existiert nicht bloss im Bewusstsein des sie anschauenden Subjektes, ist nicht ein illusionistisches Gaukelspiel ohne transcendente Realität, sondern sie existiert auch objektiv und real, und ihre verschiedenen Besonderungen oder die Dinge an sich sind nur die mannichfaltigen Ausgestaltungen oder Erscheinungen des absoluten Wesens. Damit ist auch der subjektive oder transcendente Idealismus von selbst in den transcendentalen Realismus übergegangen. Nach allem diesen kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, dass Kant trotz seines Protestes gegen die Metaphysik doch selbst ein verkappter Metaphysiker war, und dass, wenn nicht seine erkenntnistheoretischen Resultate ihn im Banne gehalten und dem kühnen Fluge seines Geistes in den Bereich des Übersinnlichen gleichsam Einhalt gethan hätten, seine Philosophie im Sinne eines konkreten Monismus sich hätte ausgestalten müssen, wie er erst in der hartmannschen Metaphysik zur vollendeten Erscheinung gekommen ist. Insofern ist eigentlich erst Hartmann der wahre und eigentliche Vollender der kantischen Philosophie, wenngleich die modernen Kantianer gerade am wenigsten dies werden zugeben wollen, die in wunderlicher Enge des Gesichtskreises befangen, immer nur die Eine Seite im kantischen Systeme sehen, und zwar gerade die am wenigsten haltbare, während doch Kant selbst ein viel zu tiefer und vielseitiger Geist war, um sich zeitlebens immer nur in die bescheidenen Grenzen

des subjektiven Idealismus einschliessen zu können, statt nicht auch einmal mit Glück und Geschicklichkeit den Flug in den lichten Äther des Transcendenten zu unternehmen. In Eduard v. Hartmanns pantheistischer Philosophie haben nicht nur alle die vielen Widersprüche ihren Ausgleich gefunden, die ein Zeugnis ablegen von Kants reichem Geiste und zugleich beweisen, wie derselbe mehr darauf angelegt war, Ideenkeime auszustreuen, als seine Gedanken zur höheren spekulativen Einheit zu verknüpfen, sondern es sind jene Ideenkeime auch erst hier zur vollen Reife gebracht und unter einander zu einem System verbunden, welches am Ende dieses Jahrhunderts die ganze Philosophie desselben ebenso abschliesst und ihre bleibenden Momente in sich vereinigt, wie diese Philosophie am Ende des vorigen Jahrhunderts mit Kant ihren Anfang genommen hat.

Und auch darin hat bereits Kant die spätere Philosophie vorweggenommen und Hartmann die kantischen Andeutungen nur zu Ende gedacht, dass das Problem des modernen Pessimismus zum ersten Male bei Kant in voller Schärfe hervortritt. Der Pessimismus bildet nicht nur die stillschweigende Voraussetzung seiner gesamten praktischen Philosophie, sondern er ist auch mit unzweideutigen Worten von Kant selbst an zahlreichen Stellen seiner Werke ausgesprochen worden. Den Beweis hierfür hat Hartmann in seinen Schriften »Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus« (1880^{*)} und »Phil. Fragen der Gegenwart« (1885^{**}) in so überzeugender Weise geliefert, dass dagegen jeder Widerspruch völlig nutzlos ist. Hier genügt es, die Andeutungen, welche Kant über diesen Punkt in seiner Kritik der Urteilskraft giebt, kurz hervorzuheben, um seine Stellung zum Pessimismus zu charakterisieren.

Kant wirft die Frage nach dem letzten Zweck oder dem Endzwecke der Natur überhaupt auf und kommt zu dem Resultat, dass derselbe in der Glückseligkeit des Menschen jedenfalls nicht beruhen könne. »Es ist soweit gefehlt,« sagt Kant, »dass die Natur den Menschen zu ihrem besonderen Liebling aufgenommen und vor allen Tieren mit Wohlthun begünstigt habe, dass sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern grossen und kleinen Tieren u. dgl. ebensowenig verschont, wie jedes andere Tier; noch mehr aber, dass das Widersinnige der Naturanlagen in ihm ihn noch in selbstersonnene Plagen und noch andere

^{*)} A. a. O. (2. Aufl., 1892), S. 64—137.

^{**}) A. a. O., S. 112—120.

von seiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u. s. w. in solche Not versetzt, und er selbst, soviel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, dass, selbst bei der wohlthätigsten Natur ausser uns der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit der Spezies gestellt wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist« (443 f.). »Was demnach das Leben für uns für einen Wert habe, wenn dieser bloss nach dem geschätzt wird, was man geniesst (nämlich der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen oder auch nach einem neuen selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemässen) Plane, der aber auch bloss auf Genuss gestellt wäre, aufs neue antreten?« (447). Der Mensch ist also immer nur »Glieder in der Kette der Naturzwecke; zwar Prinzip in Ansehung manches Zweckes, wozu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu haben scheint, indem er sich selbst dazu macht, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmässigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur, aber immer nur bedingt, nämlich dass er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Welt garnicht gesucht werden muss« (444).

Mit andern Worten: jener letzte Zweck der Schöpfung ist der Mensch als Subjekt der Moralität, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist (449); Glückseligkeit aber ist immer nur »bedingter Zweck«, d. h. der Wert, den wir unserm Leben selbst geben, beruht nur in dem, »was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmässig thun, dass selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann« (447). Damit wir aber hierzu tauglich sind, damit wir unsern eigentlichen moralischen, aussernatürlichen Zweck auch erfüllen können, dazu muss uns die Natur selbst die Mittel an die Hand geben, d. h. es muss neben jenem aussernatürlichen moralischen Zweck auch noch einen Endzweck innerhalb der Natur geben, und dieser kann kein anderer sein als die Kultur, in welcher allein die Hervorbringung der Taug-

lichkeit eines vernünftigen Wesen zu beliebigen Zwecken überhaupt beruhen kann. »Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat« (445). Freilich, moralisch zu handeln, ist das sicherste Mittel, um auch den relativ höchsten Grad von Glückseligkeit zu erlangen, allein die letztere wächst keineswegs proportional mit den Fortschritten der Kultur: dienen die Motive der Unzufriedenheit und des Schmerzes unter den Menschen, wie die Ungleichheit derselben, der Krieg u.s.w. doch gerade als Triebfedern, um alle der Kultur dienstbaren Talente bis zum höchsten Grade zu entwickeln; ja, die Plagen wachsen im Fortschritte derselben auf allen Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewaltthätigkeit, auf der andern durch innere Ungenügsamkeit. Indessen das »glänzende Elend« ist doch mit der Entwicklung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn er gleich nicht unser Zweck ist, wird hierbei doch erreicht (445 f.). »Das Übergewicht der Übel, welche die Verfeinerung des Geschmacks bis zur Idealisierung desselben und selbst der Luxus in Wissenschaften als einer Nahrung für die Eitelkeit durch die unbefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausschüttet, ist nicht zu bestreiten; dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohigkeit und dem Ungestüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Tierheit in uns gehören und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind (den Neigungen des Genusses) immer mehr abzugewinnen und der Entwicklung der Menschheit Platz zu machen. Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mitteilen lässt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenngleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll; indess die Übel, womit uns teils die Natur, teils die unvertragsame Selbstsucht des Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen« (446 f.). Mit andern Worten: die Glückseligkeit bleibt im Ganzen immer unter dem Nullpunkt stehen; die Kultur dagegen hebt sich von Stufe zu Stufe und strebt einem Punkte der Vollendung zu, in welchem die kulturelle Vollkommenheit der Menschheit zusammenfällt mit der vollkommenen Erfüllung ihres sittlichen Endzwecks. Das ist die Verbindung des eudämonologischen

Pessimismus mit dem evolutionistischen Optimismus, wie sie das axiologische Grundprinzip des hartmannschen Systemes bildet, und welche vielen unserer Zeitgenossen so völlig unverständlich erscheint, dass sie deswegen das Kind zugleich mit dem Bade ausschütten und die gesammte Philosophie Hartmanns überhaupt verdammen, weil sie eine pessimistische ist. Wenn aber enragierte Anhänger Kants die zugleich als (eudämonologische) Optimisten sich gebärden, in ihrer Vertuschung alles ihnen Unliebsamen bei Kant so weit gehen, dass sie sogar jenen Pessimismus ableugnen, der doch für jeden Unbefangenen klar zu Tage liegt, dann kann man sie nur dem Vogel Strauss vergleichen, welcher dem Gegner gegenüber den Kopf unter die Flügel steckt und sich nun einbildet, das, was jener nicht sehen soll, sei für denselben nun auch nicht vorhanden.

Nach allem bisher Gesagten haben die Positivisten und subjektiven Idealisten gar kein Recht, wenn sie sich für ihre Gegnerschaft gegen die Metaphysik auf Kants Autorität berufen. Man kann alle Metaphysik für eitel Träumerei, ja, für einen im besten Falle glänzenden Unsinn halten, welcher mit Wissenschaft garnichts zu thun hat, aber dann muss man ganz andere Gründe hierfür anführen, als sie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft niedergelegt hat. Denn der subjektive Idealismus Kants ist nicht nur, wie wir oben gesehen haben, durch Kant nicht bewiesen, beruht vielmehr nur auf einer *petitio principii* und macht nicht nur alle Wissenschaft überhaupt unmöglich, sondern er ist auch von Kant selbst nicht festgehalten und leitet notwendig auf den transcendentalen Realismus hin, der eine Behandlung metaphysischer Probleme geradezu erfordert. Freilich, auf die intellektuelle Anschauung und auf das blosse Gefühl darf sich eine Metaphysik nicht stützen, — das hat schon Kant selbst offen ausgesprochen, wenn er in seiner Abhandlung »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« (1796) jedes Unternehmen als Eitelkeit und blosse Bequemlichkeit zurückweist, welches, alle mühevollen Arbeit sich ersparend, mittelst jener Faktoren auf einmal in das geheimnisvolle Gebiet des Übersinnlichen einzudringen hofft (VI. 465 ff.). Aber auch aus reinen Begriffen a priori mittelst blosser Deduktion derselben ist eine metaphysische Erkenntnis nicht zu gewinnen, und es ist eben der grosse Fundamentalirrtum Kants, welcher seine Philosophie im Ganzen zu einer so merkwürdig unbefriedigenden macht, dass nach ihm die Prinzipien der Metaphysik niemals aus der Erfahrung genommen sein dürfen, weil nur auf diese Weise metaphysische, d. i. jenseits der Erfahrung liegende, Erkenntnis möglich sein könne (IV. 13). Nur weil er in dem seltsamen Wahne befangen war, dass seine Gewinnung der apriorischen

Elemente unseres Erkennens selbst auf apriorische Weise zustande gekommen sei, nur weil er verkaunte, »dass unsere Erkenntnis der apriorischen Natur der Anschauungs- und Denkformen durchaus nur auf dieselbe Weise wie alle unsere andere Erkenntnis, nämlich durch reflektierendes Nachdenken über die psychologischen Erfahrungen, d. h. durch Induktion aus dem empirisch Gegebenen, erworben sein könne,«*) nur deshalb konnte er die Behauptung aufstellen, es könne »nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft (?), seine Urteile auf Wahrscheinlichkeit und Mutmaassung gründen zu wollen« (IV. 117). Aus diesem Grunde trägt Kant indirekt die Schuld daran, wenn die Philosophie nach ihm in tollkühnem, sich selbst überschlagendem Hochmuth sich vermaass, die eigenen schöpferischen Gedanken der Gottheit gleichsam nachzudenken und aus dem reinen Denken den ganzen inhaltlichen Reichtum der Erscheinungswelt herausspinnen zu können. Allein die Erfahrung lehrt, und zumal das geschichtliche Beispiel der schellingschen und hegelschen Philosophie beweist es, dass ein einzig und allein auf dem Boden des reinen Denkens und der intellektuellen Anschauung errichtetes System nur ein Kartenhaus ist, welches, so grossartig es sich auch ausnehmen, und so viele vorzügliche Eigenschaften es im Einzelnen auch enthalten mag, dennoch notwendig in sich zusammenfällt, sobald der frische Windhauch der erfahrungsmässigen Realität darüber hinwegbläst; und darin eben beruht das unendliche Verdienst der neueren Naturwissenschaften in methodologischer Hinsicht, gelehrt zu haben, dass nur auf dem zwar beschwerlichen, aber um so lohnenderen Wege der Induktion sichere Resultate zu gewinnen sind.

Wenn aber jemand gegen die Möglichkeit der Metaphysik mit Kant einwenden wollte, dass in ihr durchaus keine Fortschritte zu verzeichnen seien, und dass auf ihrem Felde noch niemand auch nur den kleinsten Platz habe erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz habe gründen können, so ist in dieser Hinsicht nicht nur an die ganz ausnahmsweise Schwierigkeit dieser Wissenschaft, nicht bloss daran zu erinnern, welche Fesseln und Hindernisse Religion und voreingenommene Meinungen derselben von jeher in den Weg gelegt haben, sondern jene Ansicht Kants ist auch offenbar übertrieben, wie dies insbesondere aus der Geschichte der nachkantischen Philosophie sich ergeben wird. Sehr schön sagt Hegel: »Die Geschichte der Philosophie hat es ihrem wesentlichen Inhalte nach nicht mit Vergangemem, sondern mit Ewigem und

*) v. Hartmann: Krit. Grundlg. S. 10.

schlechthin Gegenwärtigem zu thun und ist in ihrem Resultat nicht einer Gallerie von Verirrungen des menschlichen Geistes, sondern einem Pantheon von Göttergestalten zu vergleichen.«*) Eine Entwicklung herrscht überall im grossen Reiche der Natur wie im Reiche des menschlichen Geistes, einen Fortschritt zum Höheren und zum Ideale der Wahrheit zeigt auch zumal die Spekulation dieses Jahrhunderts, aber freilich muss man die letztere gründlich kennen und öffnen, unbefangenen Blickes betrachten, um jenen Fortschritt nun auch wirklich herauszufinden.

*) Hegel: Sämmtliche Werke: VI. 167.

B. Der naive Pantheismus.

B. Der naive Pantheismus.

J. G. Fichte.

Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) war ursprünglich zum Studium der Theologie bestimmt; allein unbefriedigt von den Zweifeln und Widersprüchen, welche die Dogmatik in seinem Geiste zurückliess, fand er frühzeitig in der Philosophie des Spinoza den sicheren Wegweiser, der ihn aus der Beschränktheit des theologischen Dogmatismus hinaus zur Freiheit philosophischer Spekulation und Denkungsart führte. In welcher Weise damals seine Gedanken durch Spinoza beeinflusst waren, davon geben uns die fragmentarischen »Aphorismen über Religion und Deismus« vom Jahre 1790 eine deutliche Anschauung. Hier zeigt sich, dass Fichte keineswegs vom Spinozismus sich vollständig hatte gefangen nehmen lassen; ist ihm doch die Welt nach und durch den ewigen und notwendigen Gedanken Gottes, mithin durch eine Art Schöpfung entstanden und nicht, wie jenem, bloss ein ewiger und notwendiger Modus der absoluten Substanz. Dagegen hält er an dem Determinismus Spinozas unbedingt fest: jede Veränderung in dieser Welt wird durch eine zureichende Ursache notwendig so bestimmt, wie sie ist; daher muss auch jedes denkende und empfindende Wesen notwendig so existieren, wie es existiert; weder sein Handeln, noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein, als es ist. Von diesem »rein deistischen System«, wie er dasselbe bezeichnet, meint Fichte, es sei das notwendige Resultat eines konsequenten Denkens. »Dennoch«, fügt er hinzu, »kann es gewisse Augenblicke geben, wo das Herz sich an der Spekulation rächt, wo es sich zu dem als unerbittlich erkannten Gotte mit heisser Sehnsucht wendet, als ob er eines Individuums wegen seinen grossen Plan ändern werde, wo die Empfindung einer sichtbaren Hülfe, einer fast unwidersprechlichen Gebetserhörung das ganze System zerrüttet und, wenn das Gefühl des Missfallens Gottes an der Sünde allgemein ist, wo eine dringende

Sehnsucht nach einer Versöhnung entsteht«*). Fichte fühlt sich also unbefriedigt von seinen eigenen Gedanken und in diesem Zwiespalte zwischen Kopf und Herz wirft er die Frage auf, wie man wohl einen Menschen von demselben befreien könnte. »Das einzige Rettungsmittel für ihn wäre, sich jene Spekulation über die Grenzlinie hinaus abzuschneiden. Aber kann er das, wann er will? Wenn ihm die Trüglichkeit dieser Spekulation noch so überzeugend bewiesen wird, — kann er's? kann er es, wenn ihm diese Denkungsart schon natürlich, schon mit der ganzen Wendung seines Geistes verwebt ist?« (ebd.). Diese Worte, mit welchen die Aphorismen plötzlich abbrechen, sind höchst charakteristisch und bedeutsam für den damaligen sowohl, wie für den ganzen Standpunkt Fichtes überhaupt. Als er seine Aphorismen schrieb, hatte Fichte die »Kritik der reinen Vernunft« bereits gelesen, auf die er sich hätte berufen können, um sich die Möglichkeit aller transcendenten Spekulationen zu versagen! Allein er war damals weder schon vollständig für den kantischen Kritizismus gewonnen, noch lag es überhaupt in seinem doch wesentlich spekulativ veranlagten Geiste, sich mit der blossen Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens zu begnügen. Er konnte nicht anders, als Spekulation treiben, weil diese Denkungsart ihm durchaus »natürlich« und mit der »ganzen Wendung seines eigenen Geistes verwebt« war, und darum lag ihm auch vorläufig, obwohl sich sein religiöses Bedürfnis und sein Freiheitsgefühl gegen den Determinismus desselben sträubte, sein spekulatives System des Deismus näher als der erkenntnistheoretische Subjektivismus der Vernunftkritik. Als er dann aber bald darauf die »Kritik der praktischen Vernunft« kennen lernte und in ihr Verstand und Herz, Notwendigkeit und Freiheit in dem Satze, dass die Kausalität nur auf Erscheinungen gehe, der Wille aber unabhängig sein könne vom Kausalnexus, ihre innerste Versöhnung ihm gefunden zu haben schienen, da gab er seine frühere Denkweise auf und schloss sich mit voller Begeisterung den Grundwahrheiten des kantischen Kritizismus an, die er alsbald seiner spekulativen Veranlagung nach in einer Weise umbildete und zu Ende dachte, dass er damit die Philosophie über Kant hinaus und ihrer höchsten Blüte in den grandiosen Spekulationen eines Schelling und Hegel entgegenführte.

Aus dieser Zeit seiner ersten Begeisterung für Kant stammt Fichtes »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« vom Jahre 1792, der so sehr den eigensten Geist des Kritizismus atmet,

*) Sämtliche Werke V, 7.

dass man ihn bekanntlich im Anfange für ein Werk Kants selber hielt und infolgedessen der Ruhm dieses Mannes auf seinen wahren Urheber zurückfiel. Fichte sucht in dieser Schrift nachzuweisen, dass eine Offenbarung wohl möglich, aber nicht notwendig sei und nur insoweit irgendwelchen Wert besitze, als sie rein moralische, mit der praktischen Vernunft übereinstimmende Prinzipien enthalte, die sie auf dem Wege sinnlicher Vermittelung dem Menschen überliefert, insofern derselbe unfähig ist, aus eigener Machtvollkommenheit heraus die Fesseln der Sinnlichkeit von sich abzustreifen und, durch bloss theoretisches Denken überführt, seine eigenen Zwecke dem Sittengesetze unterzuordnen. Keineswegs aber kann die Offenbarung dazu dienen, unser theoretisches Wissen in irgend einer Weise zu bereichern. Der Glaube an Gott gründet sich nur auf das Sittengesetz in uns: das Kategorische, schlechthin Unbedingte und Unbedingbare deutet auf unsern höheren Ursprung und auf unsere geistige Abkunft, ist ein göttlicher Funke in uns und ein Unterpfand, dass wir Seines Geschlechtes sind (V. 30). In uns ist das Sittengesetz eingeschränkt und vielfach gehemmt durch den natürlichen Trieb. Soll nun dasselbe sich nicht selbst widersprechen und aufhören, ein Gesetz zu sein, dann muss es über die Natur nicht nur gebieten, sondern herrschen. Dies kann es aber nur in einem Wesen, welches selbst nicht, wie wir, von der Natur leidend affiziert wird, sondern welches die Natur durchaus selbstthätig bestimmt, in welchem moralische Notwendigkeit und absolute physische Freiheit sich vereinigen, d. h. in Gott. Eines Gottes Existenz ist mithin ebenso gewiss anzunehmen als ein Sittengesetz: es ist ein Gott. In Gott herrscht nur das Sittengesetz, und dieses ohne alle Einschränkung. Gott ist heilig und selig und, wenn das letztere in Beziehung auf die Sinnenwelt gedacht wird, allmächtig. Ferner: da das Moralgesetz die Anforderung an ihn stellt, eine völlige Kongruenz zwischen der Sittlichkeit und dem Glücke endlicher vernünftiger Wesen hervorzubringen, so ist demnach Gott als ganz gerecht anzusehen, woraus sich dann wieder die Bestimmungen seiner Allwissenheit und Ewigkeit ergeben. Diese Sätze bezeichnet Fichte als »Postulate der Vernunft«, d. h. sie müssen notwendig angenommen werden, wenn die Vernunft gesetzgebend sein soll; ein solches Annehmen aber, zu dem die Möglichkeit der Anerkennung eines Gesetzes überhaupt uns nötigt, heisst ein Glauben (ebd. 40 f.). Näheres als diese Bestimmungen, welche die durch das Moralgebot praktisch bestimmte Vernunft aufstellt, erfahren wir über die innere Beschaffenheit Gottes nicht; denn »wie der unendliche Verstand sein Dasein und seine Eigenschaften anschauen möge, können wir, ohne selbst der

unendliche Verstand zu sein, nicht wissen« (42). Wir haben keinen bestimmten Begriff von Gott und vermögen sein Wesen, wie es an sich ist, nicht zu erkennen. Wir brauchen aber auch garnicht mehr von ihm zu wissen, denn das würde reine Moralität nicht nur nicht befördern, sondern sie hindern. »Ein unendliches Wesen, das wir erkennen, das in seiner ganzen Majestät vor unsern Augen schwebt, wird uns mit Gewalt treiben und drängen, seine Befehle zu erfüllen; die Freiheit wird aufgehoben werden, die sinnliche Neigung wird auf ewig verstummen, wir werden alles Verdienst und alle Übung, Stärkung und Freude durch den Kampf verlieren und aus freien Wesen mit eingeschränkten Kenntnissen moralische Maschinen mit erweiterten Kenntnissen geworden sein« (118). Wollen wir uns aber Gott vorstellen, dann erscheint er uns notwendig unter den Bedingungen der reinen Sinnlichkeit, Zeit und Raum, und, mögen wir noch so sehr vom Gegenteil überzeugt sein, wir können ihn uns nicht anders als anthropomorphisch denken (132). Dies ist eine notwendige Folge unserer an die Sinnlichkeit gefesselten Vernunft, wir dürfen uns nur nicht einbilden, hiermit die eigentliche Wahrheit zu treffen; darum hebt Fichte mit Nachdruck hervor: »Nur eine solche Offenbarung kann göttlichen Ursprungs sein, die einen anthropomorphisierten Gott nicht als objektiv, sondern bloss für subjektiv gültig giebt« (136).

Dies alles ist noch ganz und gar kantisch und geht in keiner Weise über den Standpunkt der Vernunftkritik hinaus. Von nun an aber entfernt sich Fichte immer mehr von Kant und gelangt alsbald dazu, sich einen eigenen Standpunkt zu erringen. Bekanntlich waren es im wesentlichen zwei Momente im Kritizismus, an welche er die Entwicklung seiner Gedanken anschloss: Zunächst vermisste er bei Kant einen obersten Grundsatz, aus dem jener die Resultate seines Denkens entwickelt hatte; Kant hatte wohl Raum und Zeit als die Formen unserer Sinnlichkeit und die Kategorien als die allgemeinen Formen unseres Denkens aufgezeigt, allein er hatte sie nicht aus einem einheitlichen Prinzip erwiesen und in dieser Hinsicht eine Lücke in seinem System zurückgelassen. Sodann aber und vor allem war es der Begriff des Dinges an sich, der notwendig eine erneute Untersuchung verlangte. Bereits Jakobi hatte von diesem Begriffe gesagt, dass man ohne ihn nicht in die kantische Philosophie hineinkommen und mit ihm nicht in derselben bleiben könne, und andere scharfsinnige Denker, wie Aenesidemus (Schulze), Maimon und Beck, hatten denselben überhaupt verworfen und damit die kritische Philosophie im Skeptizismus verwandelt. Diesen allen schloss sich nun Fichte insofern an, als auch er

das Ding an sich, welches unsere Erkenntnis begründen und dennoch für uns unerkennbar sein sollte, für einen unmöglichen, »rein unvernünftigen Begriff«, ja, für »die völlige Verdrehung der Vernunft« überhaupt erklärte. Der Kantianismus in diesem Sinne gilt ihm nicht nur für die »abenteuerlichste Zusammensetzung des größten Dogmatismus, der Dinge an sich Eindrücke in uns hervorbringen, und des entschiedensten Idealismus, der alles Sein nur durch das Denken der Intelligenz entstehen lässt, sondern er behauptet sogar, dass man einem Systeme, in welchem Denken und Sein in so heillosen Weise durcheinander geworfen würden, nur zu viel Ehre erwiese, wenn man ernsthaft davon spricht. Und das wären die angestaunten Entdeckungen des grossen Genies, das mit seiner Fackel das sinkende philosophische Jahrhundert beleuchtet? Eine solche Absurdität ist Kant nicht zuzutrauen, daher behauptet Fichte: »Solange Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, er leite die Empfindung ab von einem Eindruck des Dinges an sich, oder die Empfindung sei in der Philosophie aus einem an sich ausser uns vorhandenen transcendenten Gegenstande zu erklären, solange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. Thut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes« (I. 486). Was aber den geforderten Grundsatz anbetrifft, nach welchem die Kategorien als Bedingungen des Selbstbewusstseins erwiesen werden, so giebt Fichte zwar zu, dass diese Ableitung von Kant selber nicht gegeben sei, allein er urtheilt, dieses habe doch eigentlich in Kants Absicht gelegen, indem alle seine Behauptungen nur unter jener Voraussetzung Sinn und Zusammenhang erhielten. Überhaupt ist er der vollkommenen Überzeugung, mit seinen eigenen Gedanken nur kantische Ideen auszusprechen, da er selbst nie etwas würde sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler hingedeutet habe; und an dieser Meinung, dass sein eigenes System im Grunde doch nur das vollendete und wohlverstandene kantische sei, hat Fichte auch später selbst dann noch festgehalten, als Kant selbst hiergegen öffentlich Verwahrung eingelegt hatte.

Schon Reinhold hatte ganz richtig die Notwendigkeit erkannt, die Kategorien aus einem obersten realen Grundsatz abzuleiten; indessen sein Fehler hierbei war, dass er glaubte, von einer That- sache des Bewusstseins ausgehen zu müssen, während ein solcher Grundsatz nicht eben eine That- sache, sondern vielmehr auch eine Thathandlung ausdrücken kann. Diese vereinzelte Bemerkung in der »Recension des Aenesidemus« vom Jahre 1792 (I. 8) enthält

die erste Hindeutung auf den Ausgangspunkt des zukünftigen fichteschen Systems, durch welchen die Philosophie zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben werden sollte. Was unter jener »Thathandlung« zu verstehen sei, darüber hat sich Fichte in der »Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre« (1797), sowie in der »Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmidt aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre« (1795) folgendermaassen näher ausgesprochen. Die Frage, welche alle Philosophie zu beantworten hat, ist: woher das System der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen? oder: wie kommen wir dazu, dem, was doch nur subjektiv ist, objektive Gültigkeit beizumessen? oder, da objektive Gültigkeit durch Sein bezeichnet wird: wie kommen wir dazu, ein Sein anzunehmen? Da wir ein Sein an sich nicht kennen, und hierbei also immer nur von einem Sein für uns die Rede sein kann, so kann die Frage auch so gestellt werden: wie ist ein Sein für uns möglich? Diese Frage abstrahiert von allem Sein, es muss folglich auch die Antwort gleichfalls von allem Sein abstrahieren; das heisst aber nach dem eben Gesagten nichts anderes als das Bewusstseinde, das Subjekt oder das Ich, ohne welches wir niemals einen Gegenstand denken können, muss rein von aller Vorstellung des Seins aufgefasst werden, um in ihm erst den Grund alles Seins zu erkennen. So aber kommt ihm nichts zu, als ein Handeln; es ist in Beziehung auf das Sein das Handelnde (I. 455 ff.).

Inwiefern ist nun das Ich ein Handelndes? Um diese Frage zu beantworten, fordert die Wissenschaftslehre jeden auf, zu bemerken, was er überhaupt und schlechthin notwendig thue, wenn er sich sagt: Ich. Hierbei wird jeder finden, dass er sich selbst setze oder dass er Subjekt und Objekt zugleich sei. In dieser absoluten Identität des Subjekts und Objekts besteht die Ichheit. Ich ist dasjenige, was nicht Subjekt sein kann, ohne in demselben ungetheilten Akte Objekt zu sein, und umgekehrt (II. 441 f.). Diese Thathandlung des Sichselbstsetzens oder dieses in sich zurückkehrende Handeln ist der Begriff des Ich: Ich und in sich zurückkehrendes Handeln sind völlig identische Begriffe. Der Akt des in sich Zurückkehrens geht allen andern Akten des Bewusstseins voraus als dieselben bedingend, er ist mithin für jeden, insofern er ein bewusstes Wesen ist, ein völlig unbedingter und sonach absoluter Akt, in welchem der Philosoph sich selber zusieht; er schaut in ihm sein Handeln unmittelbar an, er weiss, was er thut, weil er — es thut (I. 460 - 462). Dieses dem Philosophen zugemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des

Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, bezeichnet Fichte als intellektuelle Anschauung. »Sie ist das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue. Dass es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen« (ebd. 463). Wenn Kant eine solche intellektuelle Anschauung leugnet, so ist zu bedenken, dass, weil nach Kant alle Anschauung auf ein Sein sich bezieht, bei ihm die intellektuelle Anschauung das unmittelbare Bewusstsein eines nichtsinnlichen Seins bedeutet, wie es höchstens dem Absoluten zugeschrieben werden kann. Der Wissenschaftslehre dagegen ist alles Sein notwendig ein sinnliches; die intellektuelle Anschauung, von welcher sie redet, geht daher garnicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln. Wenn etwas bei Kant der intellektuellen Anschauung in diesem Sinne entspricht, so ist es die »transcendentale Einheit der Apperzeption« oder das »Ich denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können«, denn diese bedeutet auch bei Kant nichts anderes als die unmittelbare Identität des Subjekts und Objekts (I. 471 f., 503).

Alles mögliche Bewusstsein als Objektives eines Subjekts setzt ein unmittelbares Bewusstsein, in welchem Subjektives und Objektives schlechthin Eins sind, ein Selbstbewusstsein oder Ich voraus. Das Ich setzt sich selbst notwendig, ist also ein Thun und absolut nichts weiter; alles Wissen kommt daher nur durch die Thätigkeit unseres Geistes zustande und besteht also aus Handlungen desselben: dies ist der Fundamentalsatz des transcendentalen Idealismus, welcher darauf ausgeht, alle Vorstellungen als ein Produkt unseres eigenen Geistes nachzuweisen. Ausser diesem Standpunkt, welcher die wahre Konsequenz des kantischen Kritizismus bildet, giebt es nur noch ein völlig konsequentes System, den Dogmatismus, wie er seinen bedeutendsten Vertreter in Spinoza gefunden hat. Diejenige Philosophie nämlich ist dogmatisch, die dem Ich an sich etwas gleich und entgegensetzt, und dieses geschieht in dem Begriff des Dinges (Ens.). Im kritischen System ist das Ding das im Ich Gesetzte, im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist; der Kritizismus ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt, der Dogmatismus transcendent, weil er noch über das Ich hinausgeht (I. 119 f.). Spinoza leugnet nicht die Einheit des empirischen Bewusstseins, aber er leugnet gänzlich das reine Bewusstsein. Ihm ist das Ich nicht schlechthin, weil es ist, sondern weil

etwas anderes ist. Er trennt das reine und das empirische Bewusstsein. Das erstere setzt er in Gott, der seiner sich nie bewusst wird, da das reine Bewusstsein nie zum Bewusstsein gelangt; das letztere in die besonderen Modifikationen der Gottheit. So aufgestellt, ist sein System völlig konsequent und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht folgen kann (I. 100 f.).

Da beide Systeme sich gegenseitig die Waage halten, so muss das Interesse und die Anlage des Charakters darüber den Ausschlag geben, ob man sich für den Dogmatismus oder Idealismus entscheidet. »Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist.« »Denn«, sagt Fichte mit Recht, »ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebt, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben« (I. 434). Indessen sucht er doch in der »Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre« (1797) zu zeigen, dass auch rein theoretische Erwägungen die Unhaltbarkeit des Dogmatismus darthun können, insofern derselbe unfähig ist, das Bewusstsein aus seinen Prinzipien heraus zu erklären (I. 435 ff.) Es bleibt daher bei der Wahrheit des transcendentalen Idealismus, der jeden Gedanken an ein Ding an sich ausschliesst und den ganzen Inhalt unseres Wissens aus den notwendigen Thathandlungen unseres Geistes seinem obersten Grundsatz gemäss entwickelt. Indem derselbe hiermit zeigt, wie alles Wissen zustande kommt und wie die Erfahrung möglich ist, mit welcher sich die übrigen Wissenschaften befassen, so ist er nicht sowohl Wissenschaft von den Dingen, als vielmehr Wissenschaft von allem Wissen und von allen Wissenschaften überhaupt, und kann daher im eigentlichen Sinne als Wissenschaftslehre bezeichnet werden.

Es ist in philosophischer Hinsicht wertlos, die Ableitung der Kategorien des Wissens aus dem Einen Grundprinzip heraus im Einzelnen weiter zu verfolgen und in das verzwickte Gewebe der fichteschen Wissenschaftslehre tiefer einzudringen, wie Fichte dieselbe in höchst umständlicher Form in der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« vom Jahre 1794, sowie in zahlreichen andern Darstellungen dieses Gegenstandes in immer erneuten Anläufen niedergelegt hat. Dasjenige, worauf es ankommt, ist, dass hierbei immer von einer Thathandlung, von einem an sich schlechthin inhaltslosen, daher reinen, völlig unbestimmten Thun ausgegangen wird, welches, weil es alle bewusste Intelligenz begründet, von

Fichte, auch als reine Ichheit, reines Selbstbewusstsein oder als das reine, absolute Ich bezeichnet wird. Insofern reine Thätigkeit eine solche ist, welche, als unbestimmte, gar kein Objekt hat, geht dieselbe ins Unendliche hinaus und daher schliesslich in sich selbst zurück: das reine Ich ist mithin unendlich, weil seine Thätigkeit unendlich ist, oder das reine Ich ist die Identität des Subjekts und Objekts. Im endlichen Ich dagegen sind diese beiden unterschieden, indem das endliche Ich ein solches ist, dessen Thätigkeit objektiv ist, d. h. sich speziell auf ein Objekt richtet. Wo aber ein Objekt der Thätigkeit ist, da muss notwendig auch ein Widerstand sein, denn ohne diesen ist gar keine objektive Thätigkeit da, sondern, wenn Thätigkeit überhaupt, so höchstens eine reine, in sich selbst zurückgehende. Im blossen Begriffe der objektiven Thätigkeit liegt es schon, dass ihr widerstanden wird und dass sie mithin beschränkt ist. Hieraus folgt, dass die reine, absolute Thätigkeit sich selbst beschränken, die produzierende, ins Unbestimmte gehende Thätigkeit des reinen Ich einen Widerstand finden, gleichsam einen »Anstoss« erhalten und aus der Unendlichkeit reflektiert werden muss, wenn sie bestimmte oder objektive Thätigkeit werden, oder, wenn das reine absolute Ich zum endlichen, empirischen Ich sich machen soll (I, 256).

Demnach haben wir also im Ich eine doppelte Richtung seiner Thätigkeit zu unterscheiden: eine produzierende, centrifugale, welche für sich ins Unendliche hinausgeht, und eine reflektierende, centripetale, welche jener erstgenannten Schranken setzt und dieselbe in ihren Ausgangspunkt zurücktreibt. Beide sind auf gleiche Art im Wesen des Ich gegründet, sie sind beide Eins und eben dasselbe und bloss in der bewussten Reflexion unterschieden (I, 274). Die produzierende Thätigkeit ist derjenige Faktor im Bewusstseinsprozesse, welcher die Anschauung als solche setzt. Dieser Thätigkeit ist das Ich sich natürlicher Weise nicht bewusst, denn Bewusstsein setzt Reflexion voraus, jene Thätigkeit ist aber gerade das Gegenteil der Reflexion, wird folglich dem Ich auch nicht zugeschrieben (I, 230). Allein sie liefert für sich doch noch keine feste und bestimmte Anschauung, weil sie, wie gesagt, sich ins Unendliche verliert. Damit es zu einer wirklichen, bestimmten Anschauung komme, damit zugleich das Ich durch das Prädikat eines anschauenden bestimmt und dadurch von dem Angeschauten unterschieden werde, oder damit das Ich als Subjekt der Anschauung dem Objekt derselben entgegengesetzt und dadurch zu allererst vom Nichtich unterschieden, mithin zum wirklichen, bewussten Ich werde, muss notwendiger Weise jene zweite entgegengesetzte Thätigkeit

hinzutreten und der ersten gleichsam Schranken setzen, die Anschauung fixieren. Wenn Fichte jenes erste produzierende Vermögen als »Einbildungsvermögen« bezeichnet, so ist dieses zweite, das Produkt der Einbildungskraft fixierende, ihre Thätigkeit zum Stehen bringende Vermögen der »Verstand« als das Vermögen, worin ein Wandelbares besteht, gleichsam verständigt wird, und welcher eben daher seinen Namen haben soll. Der Verstand ist Verstand, bloss insofern etwas in ihm fixiert ist, und alles, was fixiert ist, ist bloss im Verstande fixiert. Nur im Verstande, wiewohl erst durch die Einbildungskraft, ist Realität; er ist das Vermögen des Wirklichen, in ihm erst wird das Ideale zum Realen. Die Einbildungskraft produziert Realität, aber es ist in ihr keine Realität, erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Produkt etwas Reales. Eben der Verstand ist es, in welchem wir etwas der Reflexion Gegebenes, den Stoff unserer Vorstellungen anzutreffen pflegen; der Art aber, wie derselbe in den Verstand gekommen, sind wir uns nicht bewusst, weil die Einbildungskraft ein unbewusst wirkendes Vermögen ist. Daher unsere feste Überzeugung von der Realität der Dinge ausser uns und ohne alles unser Zuthun, weil wir uns des Vermögens ihrer Produktion nicht bewusst werden (I, 231—234).

Ausser uns aber oder als Nichtich setzen wir diese Dinge, weil dieselben durch Selbstbegrenzung oder durch Hemmung der Thätigkeit unseres Ich zustande kommen. Indem nämlich das Ich sich Schranken setzt und sich selbst in diese Schranken, geht seine Thätigkeit nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegensetzendes Nichtich (I, 256). Inwiefern das Ich sich selbst schlechthin setzt, inwiefern es ist, wie es sich setzt, und sich setzt, wie es ist, insofern ist es schlechterdings sich selber gleich und kann in ihm gar nichts Verschiedenes vorkommen. Wenn etwas Verschiedenes in ihm vorkommen soll, d. h. wenn seine Thätigkeit der ihm ursprünglich eignenden Thätigkeit widerspricht, so muss das durch diese entgegengesetzte Thätigkeit Produzierte folglich ein Nichtich sein (I, 271). Das Ich einschränken und ein Nichtich setzen sind daher völlig gleichgeltende Ausdrücke. Vermöge der Einschränkung der in sich selbst, zum Ich, zurückgehenden Thätigkeit des absoluten Ich wird eine der aufgehobenen Thätigkeit gleiche Quantität der Thätigkeit in sein Entgegengesetztes nach dem Gesetze der Wechselbestimmung gesetzt und diese erscheint nun dem (endlichen) Ich als Nichtich. Dieses Nichtich ist zwar selbst ein Bewirktes des Ich, und zwar des absoluten Ich, es findet also gar keine Einwirkung auf das Ich von aussen, sondern bloss eine

Wirkung desselben auf sich selber statt; nichtsdestoweniger findet das Ich als bewusste Intelligenz sich abhängig und bestimmt von jenem Nichtich, es setzt folglich das Nichtich als ein Etwas ausser sich und kommt erst an diesem zum Bewusstsein seiner selbst als Ich (I, 248—252). Hierdurch erklärt sich somit nicht nur die Vorstellung von äusseren Dingen an sich in uns, von denen wir annehmen, dass sie auf uns wirken, sondern es wird auch zugleich das Gefühl der Notwendigkeit begreiflich, welches alle unsere bestimmten Vorstellungen begleitet: die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von aussen, sondern sie fühlt in jenem Handeln, durch welches sie die Dinge setzt, die Schranken ihres eigenen Wesens (I, 441).

Was ist nun jenes reine oder absolute Ich, welches als das produzierende Grundprinzip die notwendige Bedingung alles wirklichen Bewusstseins bildet? Es ist klar, dass dasselbe nicht Individuum sein kann. Denn Individuum ist ein solches Ich, dem ein Du gegenübersteht, der Begriff des Du aber entsteht erst aus der Vereinigung des Es und des Ich: das Ich muss zuerst ein Es oder Nichtich gegenüber haben, auf welches der in uns selbst gewordene Begriff der Ichheit übertragen und damit synthetisch vereinigt wird, und das Produkt dieser Synthesis ist eben das Du. Der Begriff der Individualität also entsteht aus Synthesis, das Wesen des Ich dagegen besteht ja gerade darin, das Produkt einer absoluten Thesis zu sein (I. 502 f.) Hat daher Fichte in dieser Beziehung ganz Recht, den Vorwurf des Egoismus von der Wissenschaftslehre abzuweisen, so lässt sich doch in anderer Hinsicht nicht leugnen, dass die Wissenschaftslehre wenigstens in ihrer ursprünglichen Form ein System des konsequenten Solipsismus bildet. Denn ist auch das Individuum von einem Hyperindividuellen abgeleitet, so ist dieses individuelle Ich doch immer nur ein einziges Ich, dem gegenüber alles Andere als Nichtich erscheint, und es ist durchaus keine Gewähr dafür gegeben, dass ausser ihm auch noch andere Iche existieren. Fichte empfand hier selbst eine Lücke in seinem System und unternahm es vor allem in seiner »Grundlage des Naturrechts« (1796), sowie in dem »System der Sittenlehre« (1798) den Nachweis einer realen Mehrheit von Individuen zu liefern (vergl. III. 30—40, IV. 218—221). Dieser Nachweis gründet sich im wesentlichen darauf, dass das Ich sich nicht als wirklich vernünftiges, freies und sittliches Wesen bethätigen kann, ohne ein anderes vernünftiges Wesen ausser sich vorauszusetzen, durch dessen Einwirkung es zur sittlichen Selbstthätigkeit aufgefordert wird. Es ist aber charakteristisch für den Standpunkt der Wissenschaftslehre und

liegt in der Natur ihrer Prinzipien begründet, dass sie es nicht weiter bringt als höchstens bis zum Nachweis eines einzigen ausser dem Ich vorhandenen Individuums, da dieses eine zur Erweckung der sittlichen Freiheit genügt — man könne a priori nicht beweisen, dass mehrere Individuen ausser mir seien und auf mich einfließen, sagt Fichte (IV. 223) — und selbst die Existenz dieses einzigen ist nicht aus theoretischen Gründen gefolgert, sondern ist ein für die Bethätigung der Sittlichkeit notwendiges, vom sittlichen Bewusstsein aufgestelltes praktisches Postulat.

Wenn das reine, absolute Ich die Grundlage alles Bewusstseins bildet und damit zugleich den produzierenden Faktor der doch nur im Bewusstsein vorhandenen Welt, so ist es klar, dass dieses reine Ich identisch ist mit demjenigen, was vom praktischen Standpunkte aus Gott genannt wird. Die Wissenschaftslehre sträubt sich zwar anfangs gegen diese Konsequenz, indem sie behauptet, die Idee der Gottheit sei eine für uns »undenkbare Idee« (I. 254), deren Annahme notwendig zum Fatalismus führe (I. 263). Allein Fichte betont bald darauf selbst, dass die Wissenschaftslehre keineswegs atheistisch sei, da sie absolutes Sein und wirkliches Dasein unterscheidet und das erstere zum Grunde legt, um das letztere daraus erklären zu können (I. 278). Jenes absolute Sein aber ist nichts anderes als das absolute Ich, welches die notwendige Bedingung des Bewusstseins bildet. »Es ist ursprünglich nur Eine Substanz, das Ich; in dieser Einen Substanz sind alle möglichen Realitäten gesetzt« (I. 142). Bei dieser Fassung des Standpunktes der Wissenschaftslehre lag es nahe, dieselbe mit dem Spinozismus zu vergleichen; und so behauptet denn Fichte auch selbst: der theoretische Teil unserer Wissenschaftslehre ist wirklich der systematische Spinozismus, nur dass eines jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist (I. 122). Aus diesem Grunde hat man nicht mit Unrecht die Wissenschaftslehre einen umgekehrten Spinozismus genannt.

Aus der Identifizierung desselben mit dem reinen Ich ergeben sich nun für den Gottesbegriff die folgenden wichtigen Bestimmungen. Zunächst muss Gott das Bewusstsein abgesprochen werden, denn das reine Ich, die absolute Identität von Subjekt und Objekt, dessen Thätigkeit an sich ins Unendliche hinausgeht, kann selbst niemals zum Bewusstsein kommen. Bewusstsein ist nur durch Reflexion und Reflexion nur durch Bestimmung möglich; diese Bestimmung geschieht durch ein Objekt; was aber auf ein Objekt geht, ist endlich; indem also das reine Ich auf sich selbst reflektiert, so wird es damit zugleich notwendig endlich (I. 269). Hätte Gott ein Selbstbewusstsein, so müsste er über sein eigenes Sein reflektieren. »Da

aber in Gott das Reflektierte Alles in Einem und Eins in Allem und das Reflektierende gleichfalls Alles in Einem und Eins in Allem sein würde, so würde in und durch Gott Reflektiertes und Reflektierendes, das Bewusstsein selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Bewusstsein Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, die an das Gesetz der Bestimmung desjenigen, worüber reflektiert wird, gebunden ist, ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben wird« (I. 275 vgl. 253). »Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich und gehört zu Einem und ebendemselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein Mannichfaltiges; das Ich ist Alles und ist Nichts, weil es für sich nichts ist, kein Setzendes und kein Gesetztes in sich selbst unterscheiden kann« (I. 264).

Wir sahen bereits oben, dass der Begriff des Seins überhaupt nur erst im Verstande durch das Denken entsteht. »Durch das Denken«, sagt Fichte, »wird dem Philosophen das in ihm gedachte Handeln objektiv, d. h. ihm vorschwebend als etwas, inwiefern er es denkt, die Freiheit (die Unbestimmtheit) seines Denkens Hemmendes. Dies ist die wahre und ursprüngliche Bedeutung der Objektivität« (I. 492). »Diese Objektivität für das blossе Denken kommt ohne allem Zweifel auch dem Ich zu, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht; lediglich durch das Denken hat es diese Objektivität: es ist nur ein ideales Sein« (I. 494). Keineswegs aber kann unter dem Sein des Ich ein reelles Sein, d. h. etwas nicht bloss die ideale, sondern auch die reell wirkende, eigentlich praktische Thätigkeit des Ich Beschränkendes, ein Beharrliches in der Zeit, ein Bestehendes (Widerstehendes) im Raum verstanden werden. Würde dem Ich ein solches Sein zugeschrieben, so hörte es auf, ein Ich zu sein; es würde ein Ding, und sein Begriff wäre vernichtet (I. 495). Denken und Objekte bestimmen ist ganz dasselbe, beide Begriffe sind identisch. Es giebt überhaupt kein Sein in dem Sinne eines Seins an sich. Ein Sein ist lediglich für das beobachtende Ich, dieses denkt realistisch; für den Philosophen dagegen giebt es nichts als ein Handeln, denn er denkt als Philosoph idealistisch. Darin eben besteht das Wesen des transcendentalen Idealismus überhaupt und das der Wissenschaftslehre insbesondere, »dass der Begriff des Seins gar nicht als ein erster und ursprünglicher Begriff angesehen, sondern lediglich als ein abgeleiteter, und zwar durch Gegensatz der Thätigkeit abgeleiteter, also nur ein negativer Begriff betrachtet wird. Das einzige Positive ist dem Idealisten die Freiheit; Sein ist ihm blossе Negation der ersteren« (I. 499).

Demnach ergibt sich als zweite wichtige Folgerung aus der Identifikation des Gottesbegriffes mit dem reinen Ich, dass Gott nicht als absolutes Sein, sondern vielmehr als absolutes Thun aufgefasst werden muss. Das reine Ich als solches ist eine ins Unendliche gehende Thätigkeit. Wir sahen aber schon, dass mit dieser eine andere beschränkende Thätigkeit unmittelbar verbunden ist, und dass aus der aktuellen Vereinigung dieser beiden Thätigkeiten das endliche Ich entsteht. Aus den verschiedenen Richtungen dieser beiden Hauptthätigkeiten leitet nun Fichte den Unterschied der praktischen und theoretischen Philosophie ab. Wird nämlich auf die erste centrifugale Thätigkeit reflektiert, so erhält man damit das praktische Ich, die reine Spontaneität als Grundlage des freien und sittlichen Handelns. Reflektiert man dagegen auf die centripetale Thätigkeit, so bildet dieselbe das theoretische Ich oder die Grundlage des reflexiven wissenschaftlichen Erkennens. Die Schranken, an welchen die theoretische Reflexion die notwendige Bedingung ihrer Möglichkeit findet, da sie ohne dieselben kein Objekt ihrer Bethätigung hätte, sind nun zwar vom reinen Ich selbst gesetzt, und insofern bildet das praktische Ich die bestimmende Grundlage des theoretischen Ich; allein sie stellen doch immerhin Schranken unseres eigentlichen Wesens (des reinen Ich) dar, und eben wegen jenes Primates des praktischen Ich über das von ihm zum Mittel herabgesetzte theoretische Ich, muss es als die höchste Aufgabe gerade des endlichen Ich bezeichnet werden, die Abhängigkeit von jenen hemmenden Schranken aufzuheben dadurch, dass das Ich die letzteren durch sich selbst bestimmt (I. 249). So also kommt in den Begriff des absoluten Handelns zugleich der Begriff des Moralischen hinein. »Alle Schranken«, ruft Fichte aus, »müssen verschwinden, das unendliche Ich muss als Eins und Alles allein übrig bleiben!« (I. 144).

Dieses hier geforderte Ich ist das Ich als Idee und wohl zu unterscheiden von dem Ich als intellektueller Anschauung, wie wir dasselbe bereits oben betrachtet haben. Im Ich als intellektueller Anschauung liegt lediglich die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln; in dieser Gestalt ist es nur für den Philosophen, und dadurch, dass man es fasst, erhebt man sich zur Philosophie. Das Ich als Idee dagegen ist für das Ich selbst, welches der Philosoph betrachtet, vorhanden, und er stellt es nicht auf als seine eigene, sondern als Idee des natürlichen, jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen. Das Ich als Idee ist das Vernunftwesen, inwiefern es die allgemeine Vernunft teils in sich selbst vollkommen dargestellt hat, wirklich durchaus vernünftig und nichts als vernünftig ist, also auch aufgehört hat, Individuum zu sein, welches

letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war, teils inwiefern das Vernunftwesen die Vernunft auch ausser sich in der Welt, die demnach auch in dieser Idee gesetzt bleibt, ausführlich realisiert hat. Die Idee des Ich hat mit dem Ich als Anschauung gemein, dass das Ich in beiden nicht als Individuum gedacht wird. Im letzteren darum nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, im ersteren umgekehrt darum nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist. Von jenem geht die gesammte Philosophie aus, und es ist ihr Grundbegriff; mit diesem dagegen schliesst sie ihren praktischen Teil, indem sie dasselbe als höchstes Ziel des Strebens der Vernunft darstellt. Bei der nicht abzustreifenden Beschränktheit des endlichen Wesens kann dasselbe nie vollkommen wirklich sein, allein es ist die Aufgabe des sittlichen Handelns, dass wir uns dieser Idee ins Unendliche annähern (I. 515 f.). Dieses unendliche Ich als Ideal der praktischen Vernunft hat Fichte im Auge, wenn er dasselbe mit der Substanz des Spinoza identifiziert. »Seine (des Spinoza) höchste Einheit«, behauptet er, »werden wir in der Wissenschaftslehre wiederfinden, aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann« (I. 101).

Man hat sich nicht selten auf diese Behauptung gestützt, um die Wissenschaftslehre des erklärten Atheismus zu zeihen, als ob sie meine, der Begriff von Gott sei lediglich ein Produkt des endlichen Bewusstseins und bleibe für immer nur ein unvollziehbarer Begriff, dem gar keine objektive Realität zukomme; und in der That muss man zugeben, dass die Wissenschaftslehre in ihrer ersten Form sich in dieser Beziehung ziemlich unsicher ausdrückt, — scheut sie doch geradezu vor der Behauptung nicht zurück, die Gottesidee sei für uns Menschen undenkbar. Allein nach dem Obigen ist es klar, dass dieses ihre eigentliche Meinung nicht ist. Gott ist nicht bloss subjektiv-praktisches Ideal und somit ein blosses Formalprinzip, sondern er ist Formal- und Realprinzip in Einem, insofern er zugleich identisch ist mit dem reinen, absoluten Ich, welches die reale Grundlage und Bedingung des endlichen Bewusstseins und des in ihm vorhandenen Formalprinzips bildet. So aufgefasst, ist die fichtesche Wissenschaft nichts weniger als atheistisch, ihr Gott ist vielmehr das unpersönliche Absolute des Pantheismus, aber nicht ein Absolutes, das in der Welt erst wird, sondern das ist, und welches das endliche Bewusstsein nur benutzt, um dadurch zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen. Das Neue und Unerhörte hierbei war nur, dass Gott nicht als Sein, sondern als Thun aufgefasst war und so ohne jegliche substantielle Unterlage

dem Denken als ein haltloses Wesen sich aufzulösen schien. Wenn die Wissenschaftslehre selbst hierüber noch Zweifel zurückliess, so musste diese Auffassung sofort Anstoss erregen, als Fichte sich bald darauf unumwunden zu ihr bekannte und in seiner Abhandlung »Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung« (1798) die religionsphilosophischen Konsequenzen seiner Wissenschaftslehre zog.

In dieser Abhandlung, welche ihm bekanntlich die öffentliche Anklage des Atheismus zuzog, behauptet Fichte, der Glaube an Gott sei nicht eine willkürliche Annahme, die man machen könne oder auch nicht, denn »was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin notwendig, und was nicht notwendig ist, ist eben darum vernunftwidrig; das Fürwahrhalten desselben ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge (V, 179). Er beruht aber auch nicht in einer vermeinten Notwendigkeit, von der Existenz oder der Beschaffenheit der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben zu schliessen, denn eines solchen Schlusses ist der Verstand nicht fähig. Man kann nämlich die Welt entweder aus dem Standpunkt des gemeinen Bewusstseins, den man auch den der Naturwissenschaft nennen kann, oder vom transcendentalen Gesichtspunkte aus betrachten. Im ersten Falle ist die Vernunft genötigt, bei dem Sein der Welt, als einem absoluten, stehen zu bleiben: die Welt ist ein sich selbst begründendes, in sich selbst vollendetes und eben darum ein organisiertes und organisierendes Ganzes, das den Grund aller in ihm vorkommenden Phänomene in sich selbst und in seinen immanenten Gesetzen enthält. Eine Erklärung der Welt und ihrer Formen aus Zwecken einer Intelligenz ist auf diesem Standpunkt vollkommen unmöglich, denn jene Bestimmungen einer Intelligenz sind doch sicherlich Begriffe: »wie nun diese entweder in Materie sich verwandeln mögen in dem ungeheuren Systeme einer Schöpfung aus Nichts, oder die schon vorhandene Materie modifizieren mögen in dem nicht viel vernünftigeren Systeme der blossen Bearbeitung einer selbständigen ewigen Materie, — darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen« (V, 180). Dagegen auf dem transcendentalen Standpunkte, wo wir in Allem bloss den Widerschein unserer eigenen Thätigkeit erblicken, giebt es gar keine für sich bestehende Welt. Was aber nicht ist, nach dessen Grunde kann auch nicht gefragt werden, es kann nichts ausser ihm angenommen werden, um dasselbe zu erklären. Es giebt mithin von der Sinnenwelt aus keinen möglichen Weg, um zur Annahme eines Übersinnlichen aufzusteigen. Dies geschieht nur dadurch, dass ich erkenne: ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche.

Im sittlichen Handeln nämlich finde ich mich frei von allem Einfluss der Sinnenwelt, als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Soll das Gefühl dieser Freiheit nicht blosser Täuschung sein, so muss ich demnach annehmen, dass die Ausführung meiner sittlichen Zwecke auch möglich ist, d. h. ich muss eine solche Beschaffenheit der Sinnenwelt postulieren, dass dieselbe mir die Möglichkeit zur Bethätigung meiner sittlichen Freiheit bietet. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist die Welt nur »das versinnlichte Materiale unserer Pflicht«, und »dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich aufdrängt, ist ein moralischer Zwang, der einzige, welcher für das moralische Wesen möglich ist« (V, 185). So, als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Prinzip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen; unsere Pflicht nämlich ist's, die in ihr sich offenbart. Die Pflicht ist das Wesentliche, worauf es ankommt, alles andere ist nur Erscheinung und Mittel zu ihrer Bethätigung. »Dies,« behauptet Fichte, »ist der wahre Glaube; diese moralische Weltordnung ist das Göttliche, das wir annehmen« (ebd). Est ist aber auch zugleich das einzig mögliche Glaubensbekenntnis: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebietet, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche in uns lebendig und wirklich; jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung desselben vollzogen und alle ihre Folgen werden nur in ihm aufbehalten. Dies ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. »Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen« (V, 186). Denn die moralische Weltordnung ist keineswegs etwas Zufälliges, dessen Existenz und Beschaffenheit aus einem höheren Grunde erklärt werden könnte; vielmehr ist sie das absolut Erste aller objektiven Erkenntnis, durch welches alle übrige Erkenntnis erst begründet und bestimmt wird, das aber selbst schlechthin durch kein Anderes bestimmt werden kann, weil es über sie hinaus nichts giebt. Wollte man wirklich noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben annehmen und ihm Persönlichkeit und Bewusstsein zuschreiben, so wäre damit nicht das Geringste gewonnen, sondern nur eine unnötige Schwierigkeit erzeugt. »Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt. Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann

euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische Weltordnung ebensowenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut wie zuvor« (V, 187).

Mit diesen Worten hat Fichte in der That zum ersten Male mit voller Schärfe das wesentliche Moment hervorgehoben, an welchem alle sogenannten spekulativen Konstruktionen der absoluten Persönlichkeit schliesslich scheitern müssen. Dass der Glaube gar keine Veranlassung habe, über den Begriff der moralischen Weltordnung hinauszugehen, und dass es ein unmöglicher Gedanke sei, Gott hinter dieser etwa als absolutes Sein anzunehmen, dies hat Fichte auch besonders in seiner »Appellation an das Publikum«, sowie in seinen »Gerichtlichen Verantwortungsschreiben« (1799) betont, in welchen er sich gegen die Anklage des Atheismus verteidigt. Der Glaube an die moralische Weltordnung ist das Wesentliche der Religion; sie ist das Übersinnliche, dessen wir bedürfen, das einzige, welches wir zu fassen imstande sind, welches wir aber auch zugleich unmittelbar erfassen. »Weit entfernt sonach, dass das Übersinnliche ungewiss sein sollte, ist es das einzige Gewisse, und alles andere ist nur um seinetwillen gewiss; weit entfernt, dass die Gewissheit des Übersinnlichen aus der des Sinnlichen folgen sollte, folgt vielmehr umgekehrt die theoretische Notwendigkeit, das letztere für existierend zu halten und die moralische Verbindlichkeit, dasselbe als Mittel zu ehren, aus der ersteren. Die übersinnliche Welt ist unser Geburtsort und unser einziger fester Standpunkt; die sinnliche ist nur der Widerschein der ersteren« (V. 211 f.). Aber nur die Beziehung der Gottheit auf uns ist das unmittelbar Gegebene. Ein besonderes Sein dieser Gottheit wird gedacht lediglich zufolge unseres endlichen Vorstellens, und in diesem Sein liegt schlechthin nichts anderes als jene unmittelbar gegebenen Beziehungen, nur dass sie darin in die Einheit des Begriffs zusammengefasst sind (V, 214). Zu behaupten, dass diesem Begriffe eine objektive Realität zukomme, wäre nicht anders, als wenn jemand nicht eher glauben wollte, dass er friere oder erwarme, bis man ihm ein Stück reine substantielle Kälte oder Wärme zum Zerlegen in die Hände geben könnte (V. 208). Der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz ist ein unmöglicher und widersprechender Begriff, insofern Substanz nach Fichtes allerdings ziemlich willkürlicher Zurecht-

stutzung dieses Begriffes immer nur ein in Raum und Zeit sinnlich existierendes Wesen bedeuten soll (V. 216). Freilich liegt es im Charakter der Gegner begründet, dass sie gerade einen so gearteten Gott verlangen. Denn für sie giebt es überhaupt nichts anderes als Substantielles und Sinnliches. Sie bleiben mit ihrem Verstande bei dem sinnlichen Sein stehen, weil ihr Herz durch dasselbe befriedigt wird; sie kennen nichts über dasselbe Hinausliegendes, weil ihr Trieb nicht darüber hinausgeht. Sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre, müssen sonach auch Dogmatiker werden in der Spekulation. Ihr Endzweck nämlich ist immer Genuss, darum ist auch ihr Gott vor allem der Geber des Genusses, und sein Plan bei der Schöpfung der Welt ist es gewesen, die höchstmögliche Summe der Glückseligkeit hervorzubringen. Wer aber Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Thor: »Es giebt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung derselben und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinnste. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen; er leistet einen Dienst, der selbst jedem erträglichen Menschen ekelet. Ein solcher Gott ist ein böses Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich »der Fürst der Welt«, der schon längst durch den Mund der Wahrheit, welchem sie die Worte verdrehen, gerichtet und verurteilt ist. Ihr Dienst ist Dienst dieses Fürsten. Sie sind die wahren Atheisten, sie sind gänzlich ohne Gott und haben sich einen heillosen Götzen geschaffen. Dass ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, dies ist, was sie Atheismus nennen« (V. 219).

Gegen diese harte Anklage des Eudämonismus, die Fichte seinen Gegnern auf ihre Beschuldigung hin zurückgab, hat sich der Theismus begreiflicher Weise von jeher mit allen Mitteln zu vertheidigen gesucht. Man hat dieselbe für ungerecht erklärt und sie der ungestümen Subjektivität des gereizten Philosophen in die Schuhe geschoben, oder man hat zwar ihre Berechtigung anerkannt, insofern sie allerdings den damaligen Standpunkt des seichten deistischen Rationalismus ganz richtig charakterisiere, allein dass sie den Theismus als solchen irgendwie treffen sollte, das hat man natürlich nicht zugeben wollen. Und dennoch lässt sich auch hier nicht leugnen, dass Fichte die psychologischen Wurzeln der theistischen Anschauungsweise, nämlich den praktischen Eudämonismus und die theoretische Unfähigkeit zur Abstraktion vom sinnlichen Anschauungsbilde, ganz ebenso richtig aufgedeckt, wie

er mit seiner oben erwähnten Behauptung der logischen Unmöglichkeit eines absoluten Bewusstseins den spekulativen Grundfehler des Theismus gekennzeichnet hat. Nicht der spekulierende Verstand ist es im Grunde, auf welchen sich sein Fundamentaldogma stützt, sondern der wahre Erzeuger desselben ist der praktische Wille oder das Herz, welches nur unter der Voraussetzung eines persönlichen Gottes in seinen subjektiven Regungen sich befriedigt fühlen kann. Hier im Herzen also ist der wahre Sitz alles Streites zwischen Pantheismus und Theismus zu suchen. Der Theist fühlt anders als der Pantheist, und insofern fichte den Grund dieses andersartigen Gefühles durchschaut und erkannt hat, dass demselben doch schliesslich rein sinnliche, moralisch unzulängliche Regungen zu Grunde liegen, hat er ganz Recht, wenn er mit allem Nachdruck behauptet: »Was sie Gott nennen, ist mir ein Götze. Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreites Wesen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen sinnlichen Begriff der Existenz zuschreiben kann. Mir ist Gott bloss und lediglich Regent der übersinnlichen Welt. Ihren Gott leugne ich und warne vor ihm, als vor einer Ausgeburts des menschlichen Verderbens, und werde dadurch keineswegs zum Gottesleugner, sondern zum Verteidiger der Religion« (V. 229).

»Es ist sonderbar«, sagt Fichte von der Wissenschaftslehre, »diese Philosophie der Ablegnung der Gottheit zu bezichtigen, da sie vielmehr die Existenz der Welt in dem Sinne, wie sie vom Dogmatismus behauptet wird, ableugnet. Unsere Philosophie leugnet nicht alle Realität, sie leugnet nur die Realität des Zeitlichen und Vergänglichen, um die des Ewigen und Unvergänglichen in seine ganze Würde einzusetzen. Welch' ein Gott wäre dies, der mit der Welt zugleich verloren ginge? Unsere Philosophie leugnet die Existenz eines sinnlichen Gottes und eines Dieners der Begier; aber der übersinnliche Gott ist ihr Alles in Allem, er ist ihr derjenige, welcher allein ist, und wir anderen vernünftigen Geister alle leben und weben nur in ihm« (V. 223 f.). Die Wissenschaftslehre ist daher nicht Atheismus, sondern, wenn man schon nach einer neuen Benennung für sie sucht, so kann man sie allenfalls als Akosmismus bezeichnen (V. 269); diesen Namen nimmt Fichte für sich selbst in Anspruch und dokumentiert damit auch äusserlich auf's neue die Verwandtschaft der Wissenschaftslehre mit dem System des Spinoza. Dass aber der von ihr aufgestellte Gott wirklich kein blosses Formalprinzip ist, wie dieses noch immer in den Darstellungen dieser Lehre vielfach behauptet wird, das geht unter anderm auch daraus hervor, dass Fichte ihn eine »lebendige und

wirkende« moralische Ordnung nennt und in seinem »Privatschreiben« vom Jahre 1800 darauf dringt, diese Ordnung nicht als ein Gemachtes, schon fertiges, bestimmtes Neben- und Nacheinandersein eines Mannichfaltigen, auch nicht als eine bloss gedachte Ordnung, sondern vielmehr als thätiges Ordnen, als *ordo ordinans* aufzufassen, deren Wirkung (*ordo ordinatus*) die von uns angeschaute Erscheinungswelt darstellt (V. 381 f.).

Es ist wohl in erster Reihe jenem Atheismusstreite zuzuschreiben, wenn Fichte von nun an dem Gottesbegriffe eine grössere Aufmerksamkeit widmet und ihn, der in den ersten Darstellungen der Wissenschaftslehre bisher nur eine ziemlich untergeordnete Rolle gespielt hatte, in seiner Schrift über »Die Bestimmung des Menschen« vom Jahre 1800, in welcher er seine ganze bisher entwickelte Weltanschauung noch einmal in mehr populärer Weise zusammengefasst, vor allem in den Mittelpunkt des Interesses gerückt hat. Noch einmal weist Fichte hier den Begriff des Dinges an sich als einen in sich widersprechenden mit Entschiedenheit zurück: »Die Dinge erscheinen dir nicht durch einen Repräsentanten. Des Dinges, das da ist und sein kann, wirst du dir unmittelbar bewusst, und es giebt kein anderes Ding als das, dessen du dir bewusst bist. Du selbst bist dieses Ding, du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens, deine Endlichkeit, vor dich selbst hingestellt und aus dir selbst herausgeworfen, und alles, was du ausser dir erblickst, bist immer du selbst. Man hat dieses Bewusstsein sehr passend Anschauung genannt. In allem Bewusstsein schaue ich mich selbst an, denn ich bin Ich: für das Subjektive, das Bewusstseiene, ist es Anschauung. Und das Objektive, das Angesehene und Bewusste, bin abermals ich selbst, dasselbe Ich, welches auch das anschauende ist, nur eben objektiv, vorschwebend dem Subjektiven. In dieser Rücksicht ist dieses Bewusstsein ein thätiges Hinschauen dessen, was ich anschau, ein Herausschauen meiner selbst aus mir selbst, Herausragen meiner selbst aus mir selbst durch die einzige Weise des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen. Ich bin ein lebendiges Sehen. Ich sehe — Bewusstsein — sehe mein Sehen — bewusstes« (II. 228 f.). Nach dieser Anschauung giebt es überall kein Dauerndes, weder ausser mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. »Ich weiss überall von keinem Sein und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. Ich selbst weiss überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind, sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder, — Bilder, die vorüberschweben, die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas

in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder, ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt, in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum. Das Denken, die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, ist der Traum von jenem Traume« (II. 245). In diesen Worten hat Fichte mit voller Schärfe die nihilistische Konsequenz seines transcendentalen Idealismus ausgesprochen: diese ganze Sinnenwelt entsteht nur durch das Wissen und ist selbst unser Wissen; aber Wissen ist nicht Realität eben darum, weil es Wissen ist. Daher klingt diese Erörterung über sein System resigniert in den Worten aus: »Wahrheit geben kann es nicht, denn es ist in sich selbst absolut leer« (II. 247).

Wohl nicht ohne den Einfluss Jakobis war das Ungenügende desselben Fichte zum Bewusstsein gekommen. »Ich kann nicht handeln wollen, denn ich kann nach jenem Lehrgebäude nicht wissen, ob ich handeln kann. Ich kann nie glauben, dass ich wirklich handle; das, was mir als meine Handlung erscheint, muss mir völlig unbedeutend und als ein bloss trüglisches Bild vorkommen. Aller Ernst und alles Interesse ist dann rein aus meinem Leben vertilgt, und dasselbe verwandelt sich, ebenso wie mein Denken, in ein blosses Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft« (II. 253). Aus diesem unerträglichen Zustand vermag mich nur der Glaube allein zu befreien, welcher mich emporführt aus der Scheinwelt des Wissens in die höhere in sich selbst ruhende und selbst gewisse Welt der Pflicht. Zwar lehrt mich eine durchgeführte Spekulation, dass ausser mir eigentlich keine Wesen vorhanden sind, sondern bloss Produkte meines eigenen Vorstellens; allein die Stimme meines Gewissens befiehlt mir, was diese Wesen auch immerhin an und für sich seien, sie dennoch als für sich selbst bestehende, freie Wesen zu behandeln und im Zusammenwirken mit ihnen die Gebote der Pflicht zu erfüllen. Meine Welt ist sonach Objekt und Sphäre meiner Pflichten und absolut nichts anderes. »Die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft. Die Handelnsgesetze für vernünftige Wesen sind unmittelbar gewiss, ihre Welt ist gewiss nur dadurch, dass jene gewiss sind. Wir können den ersteren nicht absagen, ohne dass uns die Welt und mit ihr wir selbst in das absolute Nichts versinken; wir erheben uns aus diesem Nichts und erhalten uns über diesem Nichts lediglich durch unsere Moralität« (II. 263).

Demnach bin ich gezwungen, ein solches Gesetz einer geistigen Welt anzunehmen, das nicht mein Wille giebt, noch der Wille irgend eines endlichen Wesens, noch der Wille aller endlichen Wesen zusammengenommen, sondern unter dem mein Wille und der Wille aller endlichen Wesen selber steht. »Wie die allgemeine Anziehungskraft alle Körper hält und mit sich und dadurch unter einander vereinigt, und nur unter ihrer Voraussetzung Bewegung des Einzelnen möglich ist, so vereinigt und hält in sich und ordnet unter sich jenes übersinnliche Gesetz alle endlichen Vernunftwesen« (II. 296). Es muss daher selber selbstthätige Vernunft sein, und da eine solche Wille ist, so ist das Gesetz der übersinnlichen Welt demnach ein Wille. »Ein Wille, der rein und bloss als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug oder sinnlichen Stoff seiner Einwirkung, der absolut durch sich selbst zugleich That ist und Produkt, dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist, in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei und selbstthätig zu sein, dargestellt ist. Ein Wille, der in sich selbst Gesetz ist, der nicht nach Launen und Einfällen, nach vorherigem Überlegen, Wanken und Schwanken sich bestimmt, sondern der ewig und unveränderlich bestimmt ist, und auf den man sicher und unfehlbar rechnen kann, sowie der Sterbliche sicher auf die Gesetze seiner Welt rechnet. Ein Wille, in welchem der gesetzmässige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen hat, aber auch nur dieser ihr Wille, indem er für alles andere unbeweglich, und alles andere für ihn so gut als garnicht vorhanden ist« (II. 297 f.). Dieser Wille, behauptet Fichte, ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt. Durch meinen Gehorsam seinem Gebote gegenüber fliesse ich ein auf den göttlichen Willen; und die Stimme des Gewissens in meinem Innern, die in jeder Lage meines Lebens mich unterrichtet, ist es, durch welche er hinwiederum auf mich einfließt. Sie ist das nur durch meine Umgebung versinnlichte und durch mein Vernehmen in meine Sprache übersetzte Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündigt, wie ich in die Ordnung der geistigen Welt mich zu fügen habe; die Stimme des Gewissens, die jedem seine besonderen Pflichten auferlegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit, ist also unser wahrer Urbestandteil, der Grund und der Stoff alles Lebens, welches wir leben. »Es ist nichts wahrhaft Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir als diese beiden Stücke: die Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam. Durch

die erste neigt die geistige Welt sich zu mir herab und umfasst mich als eins ihrer Glieder; durch den zweiten erhebe ich mich selbst in diese Welt, ergreife sie und wirke in ihr. Jener unendliche Wille ist der Vermittler zwischen ihr und mir, denn er ist selbst der Urquell von ihr und mir. Dies ist das einzige Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin meine Seele aus ihrer innersten Tiefe sich bewegt, alles andere ist blosser Erscheinung und schwindet und kehrt in einem neuen Scheine zurück« (II. 299).

In diesen Worten ist der pantheistische Charakter des Systems offen ausgesprochen, welches man, weil es das Individuum zum blossen Mittel des Sittengesetzes macht, in dieser Hinsicht wohl auch als »ethischen Pantheismus« bezeichnet hat. Es zeigt sich zugleich, wie nahe hier Fichte bereits dem wahren Pantheismus, d. h. dem konkreten Monismus, kommt, wenn er im Gegensatz zu seiner subjektiv-idealistischen Erkenntnisgrundlage die reelle Existenz freier Geister behauptet. Nur seine einseitige Betonung des moralischen Gesichtspunktes und die aus ihr sich ergebende Verachtung der Natur, die nichts sein soll als eine bloss subjektive Erscheinung, blosses Objekt zur Bethätigung der Sittlichkeit, ist es, welche ihn jenen höheren Standpunkt nicht erreichen lässt und damit sein eigenes System den Gegnern des Pantheismus zur Überwindung ausliefert. Jetzt hat er auf seinem Standpunkt ganz recht, die gegenseitige Erkenntnis und Wechselwirkung freier Wesen lediglich und allein durch das Eine Wesen zu erklären, in welchem sie alle zusammenhängen, und das sie gemeinsam in seiner Sphäre hält und trägt. »Nicht unmittelbar von dir zu mir und von mir zu dir strömt die Erkenntnis, die wir von einander haben; wir für uns sind durch eine unübersteigliche Grenzscheidung abgesondert. Nur durch unsere gemeinschaftliche geistige Quelle wissen wir von einander, nur in ihr erkennen wir einander und wirken auf einander« (II. 301). Von der Einheit dieses gemeinsamen Wesens hängt es auch ab, dass wir alle die gleiche Sinnenwelt erblicken. Dieselbe beruht auf der übereinstimmenden Beschränkung der Vernunft in den endlichen Vernunftwesen, und da die Vernunft nur beschränken kann, was selber Vernunft ist, so beruht die Sinnenwelt auf dem vernünftigen Gehalte des unendlichen Willens. Jener ewige Wille ist also allerdings Welterschöpfer, so wie er es allein sein kann, und wie es allein einer Schöpfung bedarf, in der endlichen Vernunft. Darum sagt Fichte mit einer bereits an Hegel anklingenden Wendung: »Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie« (III. 303). Nur in unsern Gemüthern erschafft sich der Wille eine

Welt, wenigstens das, woraus wir sie entwickeln und das, wodurch wir sie entwickeln: den Ruf zur Pflicht und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkgesetze. Es ist sein Licht, durch welches wir das Licht und alles, was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken. Alles unser Leben ist sein Leben. Wir sind in seiner Hand und bleiben in derselben, und niemand kann uns daraus reissen.

»Erhabener, lebendiger Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfasst, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben, denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder, und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendetste Harmonie entsteht in meinem Geiste. Ich verhülle vor dir mein Angesicht und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist und dir selbst erscheinst, kann ich nie einsehen, so gewiss ich nie du selbst werden kann. Nach tausendmal tausend durchlebten Geisterleben werde ich dich noch ebensowenig begreifen als jetzt in dieser Hütte von Erde. Was ich begreife, wird durch mein blosses Begreifen zum Endlichen, und dieses lässt auch durch unendliche Steigerung und Erhöhung sich nie ins Unendliche umwandeln. Du bist vom Endlichen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Sie machen dich durch jene Steigerung nur zu einem grösseren Menschen und immer zu einem grösseren, nie aber zu Gott, zum Unendlichen, der keines Maasses fähig ist. Ich habe nur dieses diskursiv fortschreitende Bewusstsein und kann kein anderes mir denken. Wie dürfte ich dieses dir zuschreiben? In dem Begriffe der Persönlichkeit liegen Schranken. Wie könnte ich jenen auf dich übertragen ohne diese?« (II, 303 ff.). Wenn Fichte hinzufügt, dass der Begriff eines besonderen Aktes des Bewusstseins nur von mir gilt, aber nicht von dem Unendlichen, so ist damit Gott offen als das »Unbewusste« anerkannt. Dem widerspricht nicht, dass er in einem Briefe an Reinhold*) behauptet, der Begriff eines Bewusstseins Gottes »möchte noch hingehen. Wir müssen nämlich einen Zusammenhang des Göttlichen mit unserem Wissen annehmen, den wir nicht füglich anders, denn als ein Wissen der Materie nach denken können, nur nicht der Form unseres diskursiven Bewusstseins nach. Nur das letztere leugnete ich und werde es leugnen, solange ich meiner Vernunft mächtig

*) Leben und Briefwechsel. II, S. 305.

bin.« Was Fichte hier unter dem göttlichen Bewusstsein versteht, ist mithin etwas ganz anderes als dasjenige, was wir uns bei diesem Worte zu denken pflegen; es ist dasselbe, was man auch wohl »substantielles Wissen« genannt hat, d. h. Wissen dem Inhalt, aber nicht der uns allein bekannten Bewusstseinsform nach, daher denn Fichte auch die Gottheit als »reine Intelligenz« bezeichnet, nämlich rein von den hemmenden Schranken des Bewusstseins. »Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich selbst und anderen wisse, ist schlechthin unmöglich« (V. 266). —

Überblicken wir von hier aus noch einmal den bisherigen Gang seiner Spekulation, so war Fichte ausgegangen von dem Begriffe der Thathandlung, und nachdem er aus dieser den Begriff der absoluten Ichheit abgeleitet und sie näher als Einheit des theoretischen und praktischen Ich bestimmt hatte, so war er von hier aus mit besonderer Reflexion auf das letztgenannte Ich zum Begriffe der moralischen Weltordnung, Gottes als Einheit von Vernunft und Willen emporgestiegen. Hiermit hatte die Wissenschaftslehre ihre höchste Höhe, den letzten und tiefsten Gedanken aller im Ich gesetzten Bestimmungen erreicht, und die erkenntnistheoretisch-praktische Spekulation, mit welcher sie begonnen, war damit umgeschlagen ins Gebiet der Religionsphilosophie. Allein in dem ursprünglichen Begriff der Ichheit war neben dieser centrifugalen Thätigkeitsrichtung, aus welcher sich die praktische Philosophie ergab, zugleich auch eine centripetale, reflexive Thätigkeit enthalten, und diese eben bildete die Grundlage des theoretischen Erkennens. Hatte nun Fichte in dieser ersten Periode seines Philosophierens insbesondere auf das praktische Ich seine Aufmerksamkeit gerichtet und hierbei den letzten Grund alles sittlichen Handelns im Begriff des absoluten Willens oder Gottes erkannt, so lag es nahe, nun auch das theoretische Ich bis hinauf in sein letztes Prinzip zu verfolgen und von Seiten der Vernunft her in derselben Weise, wie ihm dies vom sittlich bestimmtem Willen aus gelungen war, zum höchsten, absoluten Wesen emporzuklimmen, um in ihm den Urgrund auch alles vernünftigen Denkens zu erkennen. Daher tritt von nun an der Begriff des absoluten Willens, der bisher für den höchsten gegolten hatte, in den Schriften dieser neuen Periode Fichtes zurück, und an seine Stelle tritt der rein theoretische Begriff des absoluten Wissens. Dieses absolute Wissen bedeutet ganz dasselbe, was Fichte früher als reine Intelligenz oder als reines absolutes Ich bezeichnet und als die notwendige Bedingung, als das produzierende Realprinzip allem endlichen, bewussten Ich zu Grunde gelegt hatte.

Hier aber erhebt sich folgende Schwierigkeit. Früher nämlich hatte Fichte behauptet, das reine absolute Ich sei selbst der letzte Gipfel, bis zu welchem wir in unserm Denken emporzusteigen vermöchten, es sei schlechterdings für uns unmöglich, diese Grenze zu überspringen, und hierauf eben beruhe der Grundfehler des Dogmatismus im Gegensatze zum transcendentalen Idealismus, dass er nach einem Sein an sich jenseits jenes reinen Bewusstseins frage; denn, sagte er, was berechtigte z. B. den Spinoza, über das im empirischen Bewusstsein gegebene reine Bewusstsein hinauszugehen? Und er hatte hinzugefügt, dass, wenn man das Ich bin überschreite, man allerdings notwendig auf den Spinozismus kommen müsse (I. 101). Jetzt dagegen heisst es in der »Darstellung der Wissenschaftslehre« vom Jahre 1801, die Wissenschaftslehre könne zwar nie weiter kommen, als bis auf das Wissen, sie könne daher nicht vom Absoluten, sondern sie müsse vom absoluten Wissen ausgehen; dennoch sei sie genötigt, das Absolute noch über dem absoluten Wissen hinaus und unabhängig von demselben wenigstens zu denken (II. 13). Früher hiess es, alles Sein sei bloss ein abgeleiteter Begriff, entstanden erst durch die objektivierende Thätigkeit des Denkens; jetzt dagegen wird von einem absoluten Sein jenseits des absoluten Wissens gesprochen und dieses zur Erscheinung des absoluten Seins herabgesetzt. Aus dieser scheinbaren Modifizierung des Seinsbegriffs und aus der Überschreitung des absoluten Wissens haben viele, trotzdem Fichte selbst bis an sein Lebensende das Gegenteil behauptet und immer betont hat, dass die Wissenschaftslehre in ihrer späteren Form sich in keinem Stücke gegen die frühere geändert habe, Veranlassung genommen, der letzteren eine völlige Umgestaltung ihres Grundcharakters vorzuwerfen und die späteren Gestaltungen der Wissenschaftslehre, wie sie uns aus den Jahren 1801, 1804, 1806, 1810, 1812 und 1813 vorliegen, als eine gänzlich »neue Lehre« Fichtes anzusehen.

Es möge hier vorausgeschickt werden, wie diese scheinbare Schwierigkeit sich sehr einfach dadurch löst, wenn man bedenkt, dass das reine, absolute Ich in der ersten Periode Fichtes allerdings die notwendige Grundlage des endlichen Bewusstseins bildet, über welches daher das letztere nicht hinausschreiten kann, dass aber in ihm zwei verschiedene Momente, eine projizierende und reflexive Thätigkeit zu unterscheiden sind, und dass es das endliche Ich erst zustandebringt in der aktuellen Vereinigung dieser beiden Thätigkeitsrichtungen. Das reine Ich ist Ich als Identität von Subjekt und Objekt, aber diese, seine Subjektobjektivität ist doch im Grunde erst das Resultat eines Prozesses: an sich, d. h. abgesehen von der aktuellen Vereinigung seiner beiden

Thätigkeitsrichtungen zum endlichen Ich ist das reine Ich reines Thun oder Handeln, ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit, die erst dadurch den Begriff des reinen Ich ermöglicht, dass sie in sich selber, zum Subjekt, zurückkehrt. Mit andern Worten: unmittelbar können wir vom endlichen Ich aus den Begriff des ihm zu Grunde liegenden reinen Ich erschliessen, und hier ist die eigentliche Grenze unseres endlichen Erkennens; allein dieses reine Ich ist an sich selbst nichts Unmittelbares, es ist das Produkt der in sich selbst zurückkehrenden Thätigkeit des absoluten Handelns, und so können wir denn allerdings mittelbar, insofern der Begriff desselben im Begriffe des reinen Ich zugleich mitenthalten ist, noch hinter dem reinen Ich eine Wesenheit erkennen, die selbst nun ihrerseits wieder den Realgrund dieses letzteren in sich enthält. Dass dieses in der That die eigentliche Meinung ist, das zeigt sich sofort, wenn wir die Art und Weise betrachten, wie Fichte in der Wissenschaftslehre vom Jahre 1801 das absolute Sein aus dem absoluten Wissen ableitet.

Fichte bestimmt hier das absolute Wissen als Einheit von Sein und Freiheit in dem Sinne, dass jenseits alles Wissens Freiheit und Sein zusammentreten und sich gegenseitig durchdringen; und diese innige Durchdringung und Identifizierung beider zu einem neuen Wesen giebt nun erst das absolute Wissen als solches (II. 17 ff.). Diese beiden Bestimmungen des Seins und der Freiheit entsprechen genau, wie Fichte dies auch selbst ausdrücklich hervorhebt, den früheren Bestimmungen des Denkens und Anschauens in dem sie beide vereinigenden Begriffe der absoluten Ichheit: wie hier durch die Einbildungskraft oder das Anschauen die Anschauung als solche zunächst ins Unendliche projiziert, aber erst durch Hinzutreten des Denkens zur wirklichen Anschauung fixiert und zum Sein objektiviert wurde, so wird auch im absoluten Wissen die auf einem absolut freien Akte beruhende projizierende, centrifugale Thätigkeit durch den Begriff der Freiheit repräsentiert, die fixierende, reflexive, objektivierende Thätigkeit dagegen durch den Begriff des Seins, insofern eben sie es ist, welche das letztere erst erzeugt. So, als Einheit von Sein und Freiheit, erfasst sich das absolute Wissen in der intellektuellen Anschauung: »es hat sich selbst aus sich selbst seinem absoluten Wesen nach in der Einheit, es ist, weil es eben Wissen ist, in seinem Sein schlechthin zugleich für sich selbst« (II. 33). Indem es aber für sich schlechthin ist, was es ist, indem es sich in sich und durch sich findet, so findet es damit auch zugleich sein absolutes Ende und seine Begrenzung: es dringt wissend zu seinem absoluten Ursprunge vor und kommt so durch sich selbst, durch Selbsterkenntnis, an sein Ende. »Dies ist nun eben das

grosse Geheimnis, das da keiner hat erblicken können, weil es zu offen daliegt, und wir allein in ihm Alles erblicken: besteht das Wissen eben darin, dass es seinem Ursprunge zusieht, oder heisst Wissen selbst Fürsichsein, Innerlichkeit des Ursprunges, so ist eben klar, dass sein Ende und seine Grenze auch innerhalb dieses Fürsich fallen muss. Nun besteht aber das Wissen eben in dieser Durchdringlichkeit, in dem absoluten Lichtcharakter, Subjekt-Objekt, Ich: mithin kann es seinen absoluten Ursprung nicht erblicken, ohne seine Grenze, sein Nichtsein zu erblicken« (II. 63). Diesen im Wissen ergriffenen absoluten Ursprung desselben und daher das Nichtsein des Wissens bezeichnet nun Fichte eben als das absolute Sein: »Sein — eben als im Wissen, und doch nicht Sein des Wissens; absolutes Sein, weil das Wissen absolut ist. Nur der Anfang des Wissens ist reines Sein; wo das Wissen schon ist, ist sein Sein, und alles, was sonst noch etwa für Sein (objektives) gehalten werden könnte, ist dieses Sein und trägt seine Gesetze. Das reine Wissen, gedacht als Ursprung für sich, und sein Gegensatz als Nichtsein des Wissens, weil es sonst nicht entspringen könnte, ist reines Sein« (ebd.). Oder mit andern Worten: »Die absolute Schöpfung als Erschaffung, nicht etwa als Erschaffenes, ist Standpunkt des absoluten Wissens; dies erschafft sich eben selbst aus seiner reinen Möglichkeit, als das einzig ihm Vorausgegebene, und dies eben ist das reine Sein« (ebd.).

Man wird bei dieser Ableitung des absoluten Seins aus dem absoluten Wissen unwillkürlich an den »negativen Grenzbegriff« erinnert, mit welchem die heutigen Neukantianer das Ding an sich als Ursache der Erscheinungswelt zu bezeichnen pflegen.*) Das absolute Sein ist negativer Grenzbegriff: es liegt zwar an sich jenseits der Grenzen alles Wissens, allein es lässt sich doch noch aus dem Wissen selber erschliessen, wenn nämlich dieses auf seinen eigenen Ursprung reflektiert. Insofern das absolute Sein jenseits des absoluten Wissens liegt, kann es nicht selbst Wissen sein und auch nicht gewusst werden, es lässt sich nur noch denken: das Fassen des absoluten Seins ist mithin ein Denken. Dagegen ist das Sicherfassen des Wissens, das Fürsich des Entspringens, eine Anschauung. »Das Fürsichsein des absoluten Ursprungs«, sagt Fichte, »ist absolute Anschauung, Lichtquelle oder absolut Subjektives; das daran sich notwendig anschliessende Nichtsein des Wissens und absolute Sein ist absolutes Denken, Quelle des Seins im Lichte, also, da es im Wissen doch ist, das absolut Objektive« (II. 65 f.).

*) Vergl. S. 85—89.

Hier also, im unmittelbaren »Fürsich der Absolutheit«, im Ausgangspunkte des absoluten Wissens in seinem Entspringen, d. h. im gedachten absoluten Sein, fallen Denken und Anschauen, Sein und Freiheit, das absolut Subjektive und das absolut Objektive unmittelbar zusammen, oder sie sind identisch. Dieses also ist das letzte Band zwischen Subjekt und Objekt, die Quelle des Wissens, d. h. aller Gewissheit; woher es denn kommt, dass in dem bestimmten Falle dieser Gewissheit oder Wahrheit das Subjektive mit dem Objektiven, die Vorstellung mit dem Dinge schlechthin übereinstimmt. Dies ist der Fokus, von welchem das absolute Wissen anhebt: der Identitäts- nicht Indifferenzpunkt des absoluten Wissens und des absoluten Seins in der imperzeptibeln, also nicht weiter ergreifbaren, erklärbaren, subjektivierbaren Einheit des absoluten Seins und Fürsichseins im Wissen, über welche selbst die Wissenschaftslehre nicht hinaus kann (II. 75). Subjektives und Objektives sind absolut different, und in ihrem Auseinanderhalten eben vermittelt ihrer Vereinigung in der Absolutheit besteht das Wissen. Daher ist es sehr verfehlt, das Absolute als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu beschreiben, wie dieses die schellingsche Identitätslehre thut. »Wären Subjektives und Objektives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden? Ob denn die Absolutheit sich selbst vernichtet, um zur Realität zu werden? Dann müsste sie ja eben absolut Nichts werden, sodass vielmehr dieses System, statt absolutes Identitätssystem, absolutes Nullitätssystem heissen sollte« (II. 66).

Das reine Sein kann nicht gewusst, sondern nur gedacht werden durch das reine Denken. Das reine Sein ist mithin das gedachte Absolute oder das Absolute in der Form des Denkens (d. h. Gedacht-werdens). Nun ist es aber das charakteristische Merkmal des Denkens, alles, was es denkt, in eben demselben Akte und dadurch, dass es dasselbe denkt, in ein Sein zu verwandeln. An dieser Auffassung des Denkens als einer einsetzenden Funktion hat Fichte bis zum letzten Augenblicke festgehalten. So heisst es u. a. in der Schrift über die »Thatsachen des Bewusstseins« vom Jahre 1810: Das Objekt als Seiendes in der äusseren Wahrnehmung ist ebensowohl ein Produkt des Denkens, wie das Ich; es wird ihm sein Sein erst durch das Denken gegeben. Das Denken fügt der Anschauung nichts Neues hinzu, es giebt ihr vielmehr nur eine andere Form, indem es dieselbe hinwegversetzt über ihre fliessende, phänomenartige Natur und sie in ein selbständiges Sein verwandelt. Die Substanz ist daher »durchaus nichts Besonderes und Eigenes, sondern sie ist die Accidenzen selbst in der Denkform. Der Träger ist nichts

anderes als das ewige Getragensein der Accidenzen durch das ewige und allgemeine Denken« (II. 562 ff.). Und in der »Wissenschaftslehre« vom Jahre 1813 heisst es: der Verstand oder das Verstehen ist die absolute Seinsform. Lediglich in und durch diese Form des Verstandes ist und wird ein Nichtseiendes zu einem Seienden; das Sein wird absolut geschaffen aus Nichts bloss durch den Verstand. Alles Dasein ist nur im Verstande und durch den Verstand und ausserdem nicht.)* Was hier insbesondere von dem endlichen Sein gemeint ist, das muss ganz ebenso auch vom absoluten Sein gelten; denn es ist gar kein Grund vorhanden, warum das Denken sein eigentliches Wesen verändern sollte, sobald es das Absolute denkt. Mit andern Worten: das absolute Sein als Sein ist auch nichts weiter als ein Produkt der eigentümlichen Natur des Denkens; es ist nur Sein im Denken und durch die Thätigkeit des Denkens, an sich dagegen ist es nicht Sein, sondern —? Hier muss hinter das Sein zurückgegangen werden; jenseits des Seins aber ist nur — das absolute Handeln. So kann denn Fichte auch noch in der »Wissenschaftslehre vom Jahre 1804« sich darauf berufen: die Wissenschaftslehre habe von dem ersten Augenblick ihrer Entstehung an behauptet, es sei das *πρῶτον ψεῦδος* aller bisherigen Systeme, von Thatsachen auszugehen und in diese das Absolute zu setzen; sie selbst dagegen lege eine Thathandlung zu Grunde, das nämliche, was sie später auch wohl mit dem Worte »Genesis« bezeichnet (ebd. 194).

Das Absolute ist nur Sein, indem es gedacht wird, an sich dagegen ist es absolute Thätigkeit. Dieser Begriff beginnt von nun an immer mehr in den Vordergrund zu treten. Zunächst sagt Fichte in der Wissenschaftslehre vom Jahre 1804, das Absolute sei an sich weder Sein noch Bewusstsein, sondern vielmehr ihr gemeinschaftliches Band, in welchem der Unterschied zwischen Sein und Denken erloschen, und welches selbst über allem Wandel und der von dem Wandel unzertrennlichen Subjekt-Objektivität schlechthin erhaben sei. In ähnlicher Weise hatte auch schon die Wissenschaftslehre von 1801 gesagt: »Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Sein, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloss und lediglich das Absolute« (II. 13). Hiermit soll keineswegs behauptet werden, das Absolute sei ein absolut starres und lebloses Etwas, sondern nur wir, die endlichen Wesen, sind nicht imstande, diese immanente Thätigkeit des Absoluten genauer zu bestimmen, weil in ihr keine Mannichfaltigkeit und keine inneren Unterschiede

*) Nachgelassene Werke II. 30 f.

vorhanden sind, das endliche Bewusstsein aber reale Unterschiede braucht, um irgend eine Wesenheit als sein Objekt erfassen zu können. Das Absolute liegt mithin jenseits alles endlichen Bewusstseins; allein es tritt doch auch irgendwie wiederum in dasselbe ein, denn sonst könnten wir überhaupt kein Bewusstsein von ihm haben: das Absolute äussert sich, muss also doch an sich auch ein Thätiges sein; es erscheint im endlichen Bewusstsein in ähnlicher Weise, wie das Licht sich äussert, indem es erscheint und dadurch zugleich alle Unterschiede an allen ihm äusseren Gegenständen kundthut, während es doch selbst als absolute Unterschiedslosigkeit und Leblosigkeit sich darstellt. Daher bezeichnet Fichte das Absolute selbst geradezu als Licht und dringt darauf, die Gottheit nicht in das tote Sein, sondern in das lebendige Licht zu setzen (N. W. II. 147). Hier im lebendigen Lichte liegt alle wahrhafte Realität, die aber nicht mit Sein (Objektivität) verwechselt werden darf. Das Letztere ist ein in sich beschlossenes, darum totes Fürsichbestehen und auf sich Beruhen, es ist nur gleichsam »der tote Absatz« der absoluten Denkhätigkeit (ebd. 118). Die Erstere dagegen ist nur im Leben, und das Leben nur in ihr, sie kann nicht anders denn leben: Licht und Leben sind schlechthin Eins (ebd. 163).

Aus dem über alle Bewusstseinsgrenzen hinausliegenden Ansichsein des Absoluten und anderseits aus seinem Sein als Erscheinung im Wissen ergiebt sich nun ein zweifaches Sein und Leben des reinen, absoluten Lichtes: ein inneres und ein äusseres, eine immanente und eine emanente Existentialform desselben (ebd. 165). In der ersten Beziehung können wir vom Absoluten nur sagen, das reine Sein sei durchaus von sich, in sich und durch sich (dieses Sich nicht als Gegensatz, sondern rein innerlich genommen), es sei ein esse in mero actu, sodass beides, Sein und Leben, Leben und Sein durchaus sich durchdringen, schlechthin in einander aufgehen und dasselbe sind. Dieses einige Sein und Leben kann nicht aus sich herausgehen, und es kann ausser ihm nichts sein; es ist reine, in sich geschlossene Einheit ohne alle Vielheit, in welcher auch wir unmittelbar sind und leben (ebd. 205 f.). Die andere, mit jener unmittelbar verknüpfte Existentialform des Absoluten ist das Sein und Leben desselben in der Erscheinung des absoluten Wissens, als der notwendigen Grundlage auch des endlichen Wissens und damit aller Mannichfaltigkeit und inneren Unterschiede, welche letzteren in ihrer Gesamtheit die Welt ausmachen. Beide in ihrer Einheit bilden das absolute Wesen oder Gott.

Das Absolute ist somit garnicht anders, denn als Leben, als Aktualität oder als Thätigkeit zu fassen. »Das Sein,« sagt Fichte in

seiner Schrift »Über das Wesen des Gelehrten« (1805), »durchaus und schlechthin als Sein, ist lebendig und in sich thätig, und es giebt gar kein anderes Sein, als das Leben. Das Absolute ist das Leben, und das Leben ist das Absolute« (VI. 361). Das Sein ist immer bloss Produkt dieser Thätigkeit, ein Begriff, welcher immer nur durch Hemmung der absoluten Thätigkeit zustande kommt und den Begriff der objektiven Schranke unmittelbar in sich einschliesst. Als Thätigkeit, welche das beschränkende Sein erst setzt, ist das Absolute selbst frei von allen Schranken des Seins. So erklärt sich, warum Fichte in seiner Wissenschaftslehre vom Jahre 1801 dasselbe auch wohl als die formale Freiheit bezeichnet, nämlich als Unentschiedenheit zum Dass des Seins, als Indifferenz in Rücksicht auf das Sein, verschmelzendes Sein und Nichtsein, reine Möglichkeit des Seins oder reines Seinkönnen (II. 53). Und hier setzt sich nun die Wissenschaftslehre mit dem Spinozismus auseinander. Beide, sagt Fichte, haben sie eine absolute Substanz, und das Wissen ist ihnen beiden das Accidenz derselben; insoweit stimmen sie miteinander überein. Nun aber kommt der Punkt, wo die Wissenschaftslehre vom Spinoza abgeht, wo sie ihm und allen, die da philosophieren, wie er, nachweist, dass er etwas gänzlich übersehen habe. »Dieses ist der Übergangspunkt von Substanz zum Accidenz. Er fragt nach einem solchen Übergange garnicht, daher ist im Grunde keiner: Substanz und Accidenz kommen in Wahrheit nicht auseinander; seine Substanz ist keine, sein Accidenz ist keins, sondern er nennt dasselbe nur bald so, bald so und spielt aus der Tasche« (II. 88). Diesen Übergang nun zeigt die Wissenschaftslehre auf: er liegt eben in der formalen Freiheit. Die Wissenschaftslehre »weist nach die aus ihr hervorgehende Spaltung, nicht als die des absoluten Seins, sondern als die begleitende Grundform des Wissens vom absoluten Sein, oder, was damit Eins ist, des absoluten Wissens« (II. 89). Diese Grundform des Wissens ist die Reflexion, und diese ist eine That der formalen Freiheit. »Sollte daher die Wissenschaftslehre nach ihrem Charakter in Bezug auf Unitismus (*ἓν καὶ πᾶν*) und Dualismus gefragt werden, so ist ihre Antwort die: Unitismus ist sie in idealer Hinsicht; sie weiss, dass schlechthin allem Wissen das (bestimmende) ewige Eine, jenseits alles Wissens nämlich, zu Grunde liegt. Dualismus ist sie in realer Hinsicht, in Bezug auf das Wissen als wirklich gesetzt. Da hat sie zwei Prinzipien: die absolute Freiheit und das absolute Sein, und sie weiss, dass das absolute Eine in keinem wirklichen (faktischen) Wissen je zu erreichen ist, nur rein denkend« (ebd.).

Mit andern Worten: das Absolute, als frei von allen Schranken

des Seins gedacht, welche erst durch seine Produktivität und mit derselben unmittelbar entstehen, das Absolute also vor aller Aktualität überhaupt oder als reine Indifferenz in Bezug auf das Handeln gedacht, ist als solches die formale Freiheit. Das Absolute dagegen in Aktualität gedacht, wo es zunächst das absolute Wissen als sein Produkt von sich absetzt, das Absolute folglich in Hinsicht auf das absolute Wissen ist unmittelbar die absolute Freiheit, absolute ins Unendliche hinausgehende Handlung des Projizierens, centrifugale Thätigkeit und daher identisch mit demselben, was Fichte früher auch als Anschauen bezeichnet hat. Insofern nun diese Thätigkeit als unendliche in sich selbst zurückkehrt, und folglich eine centripetale, reflexive Richtung annimmt, bildet sie damit gleichsam das Prototyp der Denkhätigkeit im endlichen Bewusstsein, die sich als eine fixierende, Sein setzende erwiesen hat. Sie wird daher von Fichte auch als absolutes Sein bezeichnet, und zwar als absolutes, weil im absoluten Wissen enthalten; und so ist das absolute Wissen oder der Identitätspunkt, wo die centripetale und centrifugale Thätigkeit zusammenfallen, die aktuelle Einheit von Freiheit und Sein (vgl. S. 154 f.). Wie das endliche Sein entsteht aus der reflexiven Denkhätigkeit im endlichen Bewusstsein, ebenso entsteht das absolute Sein aus der centripetalen, in sich zurückkehrenden Denkhätigkeit im absoluten Wissen. Dieses absolute Sein im absoluten Wissen oder das Sein des absoluten Wissens ist aber wohl zu unterscheiden von dem absoluten Sein im engeren Sinne, d. h. von dem Absoluten selbst, welches Fichte, wie wir oben sahen, auch als reines Sein, d. h. als Nichtsein des Wissens, als das dem absoluten Wissen Vorausgehende bezeichnet hat. Das reine Sein oder das absolute Sein in diesem Sinne ist nichts anderes, als die absolute, ins Unendliche hinausgehende, centrifugale Urthätigkeit, unabhängig vom absoluten Wissen gedacht, die nur dadurch zum absoluten Wissen wird, dass sie aus der Unendlichkeit in sich selbst zurückkehrt und so erst, als gewordene Identität von Subjekt und Objekt, die Grundlage alles endlichen Bewusstseins bildet. Insofern beide auf der centrifugalen, projizierenden Thätigkeit beruhen, ist dieses Sein identisch mit der absoluten Freiheit, dagegen das Gegenteil des absoluten Seins im Wissen, weil das letztere ja erst aus der reflexiven, centripetalen Thätigkeit entsteht. Insofern jedoch diese centripetale, reflexive Thätigkeit an sich wiederum identisch ist mit der absoluten Freiheit, da beide doch nur auf der absoluten Urthätigkeit überhaupt beruhen und es selbst nur die in sich zurückkehrende Richtung derselben ist, so ist das absolute Sein im Wissen doch auch seinerseits wieder identisch mit jenem

reinen, absoluten Sein, d. h. mit der absoluten Urthätigkeit selbst, und beide können als Wechselbegriffe angesehen werden. Hieraus erklärt sich der scheinbare Widerspruch bei Fichte, dass das absolute Sein von ihm bald in den Gegensatz zur absoluten Freiheit gestellt (nämlich als absolutes Sein im Wissen), bald wieder mit der absoluten Freiheit identifiziert und geradezu für das Absolute selbst gesetzt wird. Das absolute Sein im Wissen ist Sein, weil Produkt der in sich zurückkehrenden Sein setzenden Denkhätigkeit des Absoluten, es ist aber mit dem Absoluten identisch, weil es an sich ja nur die absolute Urthätigkeit selbst ist. Das absolute Sein im Wissen ist gleichsam das »Dasein« des absoluten Seins, wie es an sich ist; ist dieses das Sein der Vorstellungsthätigkeit, so ist jenes das Sein des Vorgestellten. Beide verhalten sich zu einander wie urständliches und gegenständliches Sein; an sich aber sind sie beide identisch, nämlich die absolute Urthätigkeit selbst, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten gesehen. Nur deshalb, weil wir das Absolute bloss denken können, da es an sich jenseits alles Wissens, d. h. der Vereinigung von Sein und Freiheit, liegt, nur deshalb wird es von uns unter der Kategorie des absoluten Seins aufgefasst. Die reflexive Denkhätigkeit wirkt folglich Sein setzend nicht nur nach vorwärts im Hinblick auf das aus dem absoluten Wissen entspringende endliche Bewusstsein, sondern auch nach rückwärts im Hinblick auf den Ursprung des absoluten Wissens, d. h. auf das Absolute selbst. In dieser Hinsicht ist in der zweiten Periode Fichtes allerdings mit dem Seinsbegriff eine Veränderung vorgenommen, insofern derselbe eine erweiterte Anwendung erfahren hat. Früher wurde unter Sein nur das Produkt der endlichen Denkhätigkeit, das Posterius der absoluten Denkhätigkeit im absoluten Ich verstanden; jetzt dagegen ist das absolute Sein das Prius der absoluten Denkhätigkeit selbst und an sich der Realgrund dieses absoluten Denkens. Darin aber stimmen beide Auffassungen des Seinsbegriffes mit einander überein, dass in beiden Fällen das Sein als Sein nur ein sekundäres Produkt der Denkhätigkeit überhaupt ist und nur im endlichen und absoluten Ich, und zwar bloss für dieses allein Geltung hat. Was ihm als das Wesen zu Grunde liegt, ist letzten Endes immer die absolute Urthätigkeit selbst, und diese ist nichts weniger als ein Sein im Sinne einer festen, objektiven Substanz.

Die absolute Urthätigkeit ist an sich zwar der Realgrund auch des endlichen Wissens, so aber wird sie nicht von uns erfasst, die wir nur auf der Seite dieses endlichen Wissens stehen. Wir kommen nicht über das absolute Wissen, d. h. über die Identität von Subjekt und Objekt hinaus, hier ist die letzte Realität, die wir unmittelbar

begreifen, allein wir erkennen diese Identität als geworden, und so erschliessen wir mittelbar hinter jener Realität, d. h. durch reines Denken, den Realgrund des Wissens. Mit andern Worten: während die Wissenschaftslehre das endliche Sein, die Welt, aus dem Realgrund derselben, nämlich dem Wissen, ableitet, so leitet sie dagegen das Wissen selbst nicht ebenso aus seinem Realgrunde oder dem absoluten Sein ab, sondern umgekehrt erschliesst sie das absolute Sein aus dem Wissen: das Wissen ist ihr der Erkenntnisgrund für den Realgrund des Wissens. Diejenigen haben daher nicht recht, welche behaupten, dass Fichte seine ursprüngliche Wissenschaftslehre verändert oder gar eine gänzlich neue Lehre aufgestellt hätte. Nicht verändert, sondern vertieft hat Fichte sein System; dies ist aber nur selbstverständlich bei einem Denker, der, wie Fichte, zwar mit kühner Zuversicht die Worte ausgesprochen hat, dass die Wissenschaftslehre in ihren Grundzügen von keinem Menschen und in keinem Zeitalter jemals widerlegt werden könnte, der aber mit seinen eigenen Darstellungen derselben niemals zufrieden war und immer wieder von neuem es unternahm, sie fester zu begründen und zugleich auf ihren adäquatesten Ausdruck zu bringen (vgl. I. 285). Es ist wahr, die eigentliche Bedeutung der Wissenschaftslehre, wodurch sie die nachfolgende Spekulation bestimmt hat, liegt in ihrer ersten frischesten Darstellung vom Jahre 1794; aber man hat darum nicht das Recht, sich endlos bei ihren schwerfälligen und unfruchtbaren scholastischen Deduktionen aufzuhalten, auf die Fichte selbst schon bald darauf gar kein Gewicht mehr gelegt hat, und welche er daher hat fallen lassen, und über die späteren Fassungen derselben, als enthielten sie bloss wertlosen Synkretismus und Anbequemung seiner ermatteten Spekulation an die Natur- und Identitätsphilosophie, mit wohlwollendem Stillschweigen hinwegzugehen. Allerdings sind diese späteren Ausführungen Fichtes im Kampfe vor allem gegen das schellingsche Identitätssystem erwachsen, und die Wissenschaftslehre hat dabei in mancher Beziehung ein neues und scheinbar fremdartiges Aussehen bekommen; aber dieses Neue, soweit es nicht in blossen Änderungen der Terminologie besteht, ist doch schon in ihrer ursprünglichen Fassung im Keime verborgen, und wurde nur von dem Philosophen zur Entwicklung gebracht in dem Maasse als dieser an der gegnerischen Kritik darüber immer mehr zur Klarheit mit sich selber gelangte. Daher konnte denn Fichte mit Recht in seinem »Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre« vom Jahre 1806 nicht nur behaupten, »dass die alte Darstellung der Wissenschaftslehre gut und vorerst ausreichend« sei, sondern auch noch hinzufügen, es sei

überhaupt niemals eine andere Lehre von ihm zu erwarten, als die ehemals an das Publikum gebrachte (VIII. 368 f.).

So ist die fichtesche Spekulation, als Ganzes genommen, nicht ein zusammenhangloses Konglomerat von eigenen und fremden Gedankenelementen, sondern sie ist ein einheitlicher Organismus, welcher in der letzten Phase seiner Entwicklung in dem Begriffe des absoluten Seins die grösste Entfaltung und Vertiefung erreicht hat, die auf diesem Standpunkt überhaupt möglich war. Indem sie das absolute Sein zum Urprinzip alles Wissens und Daseins gestempelt, so ist sie damit keineswegs sich selbst untreu geworden, ja, sie hat nicht einmal einen neuen Begriff eingeführt, sondern im Grunde nur einen umfassenderen Ausdruck gefunden für das nämliche, was sie in ihrer ursprünglichen Gestaltung reines Ich im engeren Sinne, moralische Weltordnung, absoluter Wille genannt hat. So nämlich, als moralische Weltordnung, erschien ihr das Absolute, solange sie dasselbe vom Standpunkte bloss der praktischen Vernunft aus ansah; als sie dann aber in der theoretischen Vernunft das notwendige Seitenstück zu jener erkannte, da musste auch das Absolute ein neues Ansehen gewinnen, und ein weiterer Begriff für dasselbe aufgesucht werden, der beide Seiten seiner Bethätigungsweise in sich aufgehoben enthielt. Man kann streiten, ob der Begriff des absoluten Seins glücklich gewählt war, insofern derselbe doch eigentlich als absolute Thätigkeit verstanden werden sollte, allein er war nicht nur durch die Art und Weise geboten, wie die theoretische Reflexion mittelst des seinsetzenden Denkens zu ihm gelangte, sondern er entsprach auch der gangbaren Bezeichnung des Absoluten, wie dieselbe seit Spinoza her in der Philosophie üblich war. Es ist daher nicht richtig, wenn Erdmann in seiner übrigens ausgezeichneten Darstellung der fichteschen Philosophie*) behauptet und Andere ihm dies unbesehen nachgesprochen haben, dass die moralische Weltordnung, die ursprünglich bei Fichte das Höchste war, in den späteren Darstellungen seiner Wissenschaftslehre in eine Reihe mit dem absoluten Wissen gestellt, d. h. zum blossen Bilde, zum untergeordneten Momente Gottes herabgesetzt werde. Die moralische Weltordnung war ja auch früher nicht das fertige absolute Ich als Identität von Subjekt und Objekt, sondern das diese erst produzierende Element, die absolute, projizierende, centrifugale Urthätigkeit gewesen, welche daher den Menschen über die von ihr selbst gesetzten Schranken im Objekt

*) J. E. Erdmann: »Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie« (1834—53) III. 27.

oder Nichtich hinaustreibt, damit das absolute Ich Alles in Allem werde.

Man darf sich durch den Ausdruck »absolutes Sein« nicht irre führen lassen, als ob derselbe irgend etwas anderes bedeutet als jene absolute Urthätigkeit. Nur aus diesem Missverständnis schreibt es sich her, dass man die Übereinstimmung zwischen der letzten Periode der fichteschen Philosophie und dem Spinozismus für grösser gehalten hat, als sie wirklich ist. Den Unterschied zwischen sich und Spinoza hat Fichte selbst ganz richtig angegeben. Derselbe beruht vor allem in der von ihm behaupteten Lebendigkeit des Absoluten im Gegensatze zur starren Substanz des Spinoza und in der Freiheit seines Entschlusses zum Dasein. Nach Spinoza kann Gott garnicht anders als sein, und die Welt ist die notwendige und ewige Modifikation am Absoluten; nach Fichte dagegen beruht sie auf der formalen Freiheit Gottes, und Gott ist selbst die formale Freiheit, Schweben zwischen Sein und Nichtsein, reine Möglichkeit des Seins. Wenn einmal ein Wissen ist, so entwickelt sich aus ihm alles andere, die bedingten Formen der Erscheinung oder die Welt, nach notwendigen Gesetzen. »Dass aber überhaupt eins sei, hängt nur ab von absoluter Freiheit, und es könnte daher ebensowohl auch keines sein« (II. 52). Wir sahen, wie das Wissen reines Entspringen ist. »In der Materie des Entspringens liegt an sich schon, dass es auch nicht sein könnte: somit wird das Sein des Wissens dem absoluten Sein gegenüber als ein Zufälliges, ebenso gut auch Nichtseinkönnendes, als Akt absoluter Freiheit gesetzt« (II. 157). Was aber zufällig ist, das ist an sich nichtig. »Wenn man demnach von einer besten Welt und den Spuren der Güte Gottes in dieser Welt redet, so ist die Antwort: die Welt ist die allerschlimmste, die da sein kann, sofern sie an sich selbst völlig nichtig ist. Doch liegt in ihr eben darum die ganze einzig mögliche Güte Gottes verbreitet, dass von ihr und allen Bedingungen derselben aus die Intelligenz sich zum Entschlusse erheben kann, sie besser zu machen« (ebd.).

Diese an Schopenhauer erinnernde Behauptung der gänzlichen Nichtigkeit und Wertlosigkeit der Welt gegenüber dem einen absoluten Sein Gottes hat nun ihren schärfsten Ausdruck gefunden in Fichtes berühmter »Anweisung zum seligen Leben oder Religionslehre« (1806), in welcher er ebenso die Grundzüge seiner vertieften Gotteslehre zusammengefasst, wie er dies für den Gott seiner ersten Periode in der Schrift »über die Bestimmung des Menschen« gethan hat. Allem, was da wird, so heisst es hier, sind wir genötigt ein Seiendes vorauszusetzen, durch dessen Kraft

jenes erste werde. Hierbei nun müssen wir zuletzt auf ein Sein kommen, das da nicht geworden ist, und das eben darum keines Anderen für sein Sein bedarf, sondern das da schlechthin durch sich selbst, von sich und aus sich selbst ist. Dieses, das eigentliche wahre Sein, wird nicht, entsteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtsein. Auch kann innerhalb dieses Seins nichts Neues werden, nichts anders sich gestalten, noch wandeln und wechseln; sondern, wie es ist, ist es von aller Ewigkeit her und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit. Denn da es durch sich selbst ist, so ist es ganz, ungeteilt und ohne Abbruch alles, was es durch sich sein kann und sein muss (V. 438 f.). Das Sein ist mithin einfach, sich selbst gleich, unwandelbar, unveränderlich: es ist in ihm kein Entstehen, noch Untergehen, kein Wandel und Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Sein und Bestehen. Nur das Sein ist, keineswegs aber ist noch etwas anderes, das kein Sein wäre und über das Sein hinausläge, und dieses Eine Sein ist identisch mit dem Leben (405). Nur das Leben vermag selbständig, von sich und durch sich dazusein; und wiederum das Leben, so gewiss es nur Leben ist, führt das Dasein bei sich. Gewöhnlich denkt man sich das Sein als ein stehendes, starres und totes. Dies kommt lediglich daher, weil man keinen lebendigen, sondern nur einen toten Begriff zum Denken des Seins mit sich brachte. Nicht im Sein an und für sich liegt der Tod, sondern im ertötenden Blicke des toten Beschauers. So wie Sein und Leben Eins ist und dasselbe, ebenso ist Tod und Nichtsein Eins und dasselbe. Einen reinen Tod und reines Nichtsein giebt es nicht. Wohl aber giebt es einen Schein, und dieser ist die Mischung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen; darum ist auch das blosse Scheinleben ein unaufhörlicher Wechsel, immerfort zwischen Werden und Vergehen schwebend und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen. Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige. Das blosse Scheinleben versucht zu lieben, wenn nur geliebt zu werden fähig wäre, und wenn seiner Liebe nur Stand halten wollte, das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit. Jener geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist dasjenige, was wir mit der Benennung Gott meinen. Der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist dasjenige, was uns als Welt erscheint (403–406).

Von jenem inneren und in sich verborgenen wandellosen Sein ist nämlich das Dasein desselben zu unterscheiden, und dieses ist

unmittelbar und in der Wurzel das Bewusstsein oder die Vorstellung des Seins. Das Bewusstsein des Seins ist die einzig mögliche Form und Weise des Daseins des Seins, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolut dieses Daseins des Seins. Das Dasein muss sich selbst als blosses Dasein fassen, erkennen und bilden, und muss sich selber gegenüber ein absolutes Sein setzen und bilden, dessen blosses Dasein eben es selbst ist. Es muss durch sein Sein einem andern absoluten Sein gegenüber sich vernichten; was eben den Charakter des blossen Bildes, der Vorstellung oder des Bewusstseins des Seins giebt. Und so leuchtet ein, dass das Dasein des Seins notwendig ein Selbstbewusstsein seiner (des Daseins) selbst als blossen Bildes von dem absolut in sich selber seienden Sein sein müsse. Das reale Leben des Wissens ist daher in seiner Wurzel das innere Sein und Wesen des Absoluten selber und nichts anderes, und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf. (440—443.)

Auf den niederen Stufen des geistigen Lebens der Menschen bleibt jenes göttliche Sein dem Bewusstsein verborgen. Auf dem Höhepunkte des geistigen Lebens aber geht es als solches dem Bewusstsein auf, d. h. es tritt ein in die ihm notwendige Form des Daseins und Bewusstseins in einem Bilde und einer Abschilderung oder einem Begriffe, der sich ausdrücklich nur als Begriff, keineswegs aber als die Sache selber giebt. Unmittelbar mit seinem realen Sein und bildlos ist es von jeher eingetreten im wirklichen Leben des Menschen, nur unerkant, und fährt auch nach erlangter Erkenntnis ebenso fort, in ihm einzutreten, nur dass es überdies auch im Bilde erkannt wird. Jene bildliche Form aber ist das innere Wesen des Denkens, und dieses Denken trägt an seinem Beruhen auf sich selber und seinem sich selber Bewähren, an seiner inneren Evidenz den Charakter der Absolutheit und erprobt sich dadurch als reines, eigentliches und absolutes Denken. Nur im reinen Denken kann somit unsere Vereinigung mit Gott erkannt werden. (444).

Gott ist also nicht nur innerlich und in sich verborgen, sondern er ist auch da und äussert sich. Sein Dasein aber unmittelbar ist notwendig Wissen, welche letztere Notwendigkeit im Wissen selber sich einsehen lässt. Sowie nun Gott nur durch sich selbst sein kann, so kann er auch nur durch sich selbst dasein, und er ist da schlechthin so, wie er in ihm selber ist, ganz, ungeteilt und ohne Rückhalt, ohne Veränderlichkeit und Wandel. Wie mithin das Sein nur ein

einziges ist und nicht mehre, und wie es unwandelbar und unveränderlich mit einem Male ganz ist und so ein inneres absolutes Einerlei, ebenso ist auch das Dasein oder das Bewusstsein, da es ja ist nur durch das Sein und nur dessen Dasein ist, ein absolut ewiges, unwandelbares und unveränderliches Eins und Einerlei (445). In uns, inwiefern wir dies Dasein sind, ist keine Veränderung oder Wandel, kein Mehres und Mannichfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung, noch Zerspaltung vorhanden. Nun aber finden sich dennoch jenes Mannichfaltige, jene Trennungen, Unterscheidungen und Zerspaltungen des Seins in dem Sein, in der Wirklichkeit, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten. Es entsteht dem eigentlichen Denken zuwider der Anschein einer Mannichfaltigkeit im Denken, teils vermöge verschiedener denkender Subjekte, die es geben soll, teils wegen der sogar unendlichen Reihe von Objekten, über welche das Denken jener Subjekte in alle Ewigkeit fortlaufen soll. Dieser Schein entsteht eben auch dem reinen Denken, und es vermag das Vorhandensein desselben nicht aufzuheben. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Diese Kardinalfrage alles Monismus sucht Fichte auf folgende Weise zu beantworten.

Inwiefern das göttliche Dasein unmittelbar sein lebendiges und kräftiges Dasein ist (Dasein — gleichsam um einen Akt des Daseins zu bezeichnen), ist es dem inneren Sein gleich und ist darum eine unveränderliche, unwandelbare und der Mannichfaltigkeit durchaus unfähige Eins. Das Prinzip der Spaltung fällt daher nicht unmittelbar in jenen Akt des göttlichen Daseins, sondern vielmehr das Bewusstsein, als ein Unterscheiden, ist es, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seins und Daseins eine Verwandlung erfährt. Zunächst nämlich fixiert der Begriff dasjenige zu einem stehenden und vorhandenen Sein, was an sich unmittelbar das göttliche Leben ist, und giebt ihm damit den Charakter dessen, was wir die Welt nennen. »Der Begriff daher ist der eigentliche Welterschöpfer vermittelt der aus seinem inneren Charakter erfolgenden Verwandlung des göttlichen Lebens in ein stehendes Sein, und nur für den Begriff und im Begriffe ist eine Welt als die notwendige Erscheinung des Lebens im Begriffe; jenseits des Begriffes aber, d. h. wahrhaftig und an sich, ist nichts und wird in alle Ewigkeit nichts, denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit« (454). Aber noch mehr! Zuzufolge der dem Bewusstsein wesentlichen Form der Reflexion zerspaltet sich das Eine stehende Sein der Welt in einen unendlichen Wechsel von Gestaltungen. »So wie der Begriff überhaupt sich zeigt als Welt-erzeuger, so zeigt das freie Faktum der Reflexion sich als Erzeuger

der Mannichfaltigkeit und einer unendlichen Mannichfaltigkeit in der Welt, welche Welt jedoch, ohngeachtet jener Mannichfaltigkeit, dieselbe bleibt darum, weil der Begriff überhaupt in seinem Grundcharakter einer und derselbe bleibt« (456). Das Bewusstsein ist das göttliche Dasein selbst und schlechthin Eins mit ihm. In diesem Sein fasst es sich nun und wird dadurch Bewusstsein, und sein eigenes oder auch das göttliche wahrhaftige Sein wird ihm zur Welt. Das Bewusstsein kann schlechthin nicht anders, als jenes unmittelbare Leben in eine Welt verwandeln, und so wie Bewusstsein gesetzt ist, ist diese Verwandlung als geschehen gesetzt, und das absolute Bewusstsein ist eben durch sich selbst die unmittelbare und darum nicht wieder bewusste Vollziehung dieser Verwandlung. Jenes unmittelbare göttliche Leben, welches in seiner Unmittelbarkeit das Bewusstsein ja sein soll, ist nicht verschwunden, sondern es ist und bleibt da, wo es allein sein kann: im verborgenen und dem Begriffe unzugänglichen Sein des Bewusstseins, in dem, was allein das Bewusstsein trägt und es im Dasein erhält und möglich macht. Es selbst tritt in den Wechsel des Bewusstseins nicht ein, sondern nur sein Repräsentant, das Bild, tritt darin ein (457).

Obwohl daher unser eigenes Sein in der Wurzel immer identisch ist mit dem Sein des Absoluten, so bleibt uns dennoch Gott ewig fremd, wir haben keine eigentliche Erkenntnis von seinem Innern und können ihn nicht als göttliches Leben begreifen. Immer verhüllt die Form uns das Wesen, immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege. Aber erhebe dich nur auf den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen vor deinem Auge verschwinden! Die Welt vergeht dir mit ihrem toten Prinzip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein in ihrer ersten und ursprünglichen Form als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst. Nur noch die eine unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens in dir, welches in Gott freilich nur Eins ist. Aber diese Form drückt dich nicht, denn du begehrt sie und liebst sie nicht, sie irret dich nicht, denn du vermagst sie zu erklären. »In dem, was der heilige Mensch thut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben, und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott, wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte thut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht?

Suche ihn nicht jenseits der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schau an das Leben seiner Ergebenen und du schaust ihn an. Ergieb dich selber ihm und du findest ihn in deiner Brust« (471 f.).

Im Handeln des gottergebenen Menschen also, welches darin besteht, dass derselbe auf alle Wünsche verzichtet und seinen eigenen Willen ganz mit demjenigen Gottes identifiziert, findet eine unmittelbare Vereinigung mit dem Absoluten statt, und der Mensch genießt die Seligkeit und lebt das göttliche Leben selbst. Das Mittel zur Vereinigung mit Gott ist sonach die eigene Selbstvernichtung. »So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen, aber sich selbst, als die eigentliche Negation Gottes, kann er vernichten und sodann versinkt er in Gott« (V. 518). Insofern nun in der Vereinigung das eigentliche Wesen der Liebe besteht und die Vereinigung mit Gott zustande kommt durch das sittliche Handeln des Menschen, insofern ist dieses Handeln die Erscheinung der göttlichen Liebe und beruht auf der göttlichen Liebe, und die Sittlichkeit ist das Band, welches Gott und Mensch mit einander vereinigt. »In dieser Liebe ist das Sein und das Dasein, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen; des Seins Tragen und Halten seiner selbst in dem Dasein ist seine Liebe zu sich, die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, da wir sie überhaupt nicht zu denken haben. Das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion, d. h. die Empfindung dieses seines sich selbst Haltens, ist unsere Liebe zu ihm, oder nach der Wahrheit seine eigene Liebe zu sich selber in der Form der Empfindung, indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben in uns« (540 ff.).

Diese Gott und Mensch erst »zu zweien scheidende, sowie zu Einem bindende Wechselliebe« als höchstes zum Grunde liegendes Moment der Sittlichkeit, sowie die ethische Forderung der Selbstvernichtung erinnert nun allerdings sehr an Spinoza. Allein jene Liebe äussert sich bei Fichte nicht in blosser theoretischer Beschaulichkeit, und jenes Ideal der Selbstvernichtung besteht nicht in quietistischem Sichzurückziehen aus dem als Täuschung durchschauten Wechselspiel der Welt, sondern der eigentliche Nachdruck liegt auch hier auf dem Begriffe des moralischen Handelns, und immer ist es die lebendige Thätigkeit, die den Kernpunkt, das

überall hervortretende A und O der Wissenschaftslehre bildet. »Die Liebe tritt notwendig ein in der Reflexion und erscheint unmittelbar als ein Leben, das eine persönlich sinnliche Existenz zu seinem Werkzeuge macht, also als ein Handeln des Individuums, und zwar als ein Handeln in einer durchaus ihr eigenen, über alle Sinnlichkeit hinausliegenden Sphäre, in einer völlig neuen Welt. Es ist durchaus vergeblich, dem, der nicht in der Liebe ist, zu sagen: handle moralisch; denn in der Liebe geht die moralische Welt auf, und ohne sie giebt es keine. Und ebenso überflüssig ist es, dem, der da liebt, zu sagen, handle; denn seine Liebe lebet schon durch sich selbst, und das Handeln, und das moralische Handeln ist bloss die stille Erscheinung dieses seines Lebens. Das Handeln ist garnichts an und für sich selbst und es hat kein eigenes Prinzip, sondern es entfließt still und ruhig der Liebe, so wie das Licht der Sonne zu entfließen scheint und so wie der innern Liebe Gottes zu sich selbst die Welt wirklich entfließt. So jemand nicht handelt, so liebt er auch nicht, und wer da glaubt zu lieben, ohne zu handeln, dessen Phantasie ist bloss durch ein von aussen an ihn gebrachtes Bild der Liebe in Bewegung gesetzt, welchem Bilde keine innere, in ihm selbst ruhende Realität entspricht« (544). In dieser ganzen Lehre, wie er dieselbe in seiner »Anweisung zum seligen Leben« vorgetragen hat, glaubt Fichte die eigenste Lehre des Christentums zu sehen und er betont insbesondere ihre Verwandtschaft mit dem Evangelium des Johannes, wo jenes seinen tiefsten Ausdruck gefunden haben soll. —

Es ergiebt sich aus diesem allen von neuem, wie irrig es ist, im absoluten Sein Fichtes etwas anderes sehen zu wollen als dasjenige, was er früher absolutes Leben genannt hat. Am wenigsten aber hat der Theismus ein Recht, diese »neue« Gotteslehre Fichtes für sich in Anspruch zu nehmen, als ob dieselbe auch nur irgendwelche Annäherung enthielte an die von ihm selber verfochtene Theorie des Absoluten. Der Theismus kann sich seinen persönlichen Gott garnicht anders als unter der Form der absoluten Substanz vorstellen, d. h. er muss ihm eine Substanz zu Grunde legen, an welcher das Prädikat der Persönlichkeit als Eigenschaft haftet, und die eben durch dieses Prädikat den Charakter der Lebendigkeit und zweckvollen Selbstthätigkeit erhält. Nun ist der fichtesche Gott allerdings lebendig, ja, er ist das Leben und die Thätigkeit selbst, allein es fehlt eben darum dieser Thätigkeit die sie tragende Substanz, denn »das Substanzenmachen«, sagt Fichte noch in seinen »Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre« von 1813, »ist eine Trägheit, eine vis inertiae des Wissens«, welche die

Wissenschaftslehre eben zu vernichten hat, um das Leben selbst vor den Blick zu fördern (N. W., I, 75). Darum gerade tadelt er den Spinoza, dass er seinen Gott als ein gediegenes ruhendes Sein aufgefasst und an dieses die Thätigkeit desselben angeknüpft habe; nach ihm dagegen ist Gott »ewig aus sich selbst quellendes Leben und Grundsein seiner selbst« (ebd. 74), und was er als absolutes Sein bezeichnet, ist nicht eine Substanz hinter der göttlichen Thätigkeit als Träger derselben, sondern es ist diese Thätigkeit selbst nur in der eigentümlichen Form, wie sie vom Denken erfasst wird, d. h. unter der Kategorie oder Denkform der Substantialität.

Hieraus folgt nun aber unmittelbar, dass auch von einer Bewusstheit und Persönlichkeit Gottes in dieser zweiten Periode Fichtes ebensowenig die Rede sein kann, wie er dieselbe in seiner ersten Periode entschieden geleugnet und von der Hand gewiesen hatte. Schon in der Wissenschaftslehre von 1801 hatte Fichte gesagt: es sei schlechterdings notwendig, dass das an sich durchaus Eine und in sich selbst gleiche Wissen sich zusammenfasse und beschränke in einen ins Unendliche wiederholbaren Reflexionspunkt, wenn es jemals zu einem wirklichen Wissen kommen solle (II. 115). Denkt man sich, führt er dies in seinen »Thatsachen des Bewusstseins« in folgender Weise näher aus, das Eine Leben, die Urthätigkeit, vor aller möglichen Freiheitsäusserung, so ist ein Subjekt in ihr garnicht vorhanden; diese Anschauung reflektiert sich nicht, sie ist ein blosses objektives Sein, ein blosses Ausströmen und reine Äusserlichkeit ohne allen inneren Kern. Soll es zur realen Wirklichkeit kommen, soll das Eine Leben wirklich eine Äusserung seiner Kraft vollziehen, so muss es aus der allgemeinen Anschauung sich zusammenziehen auf einen Punkt dieser Kraft. Durch diese Zusammenziehung entsteht die individuelle Form, und sie selbst ist daher als *actus individuationis primarius* zu denken. »Im ursprünglichen *actus concentrationis*, der eben der *actus individuationis* ist, ist schlechthin kein Selbstbewusstsein, weder des allgemeinen Lebens, denn dies konzentriert sich zwar, aber es reflektiert nicht auf diesen Akt, wie es doch müsste, wenn es sich als Prinzip desselben denken sollte, noch weniger des Individuums, denn dies kommt durch diesen Akt erst zustande. In der unmittelbaren Thatsache drückt sich dies dadurch aus, dass wir alle ins Daseins kommen, ohne davon zu wissen; erst, wie wir schon mitten darin sind, finden wir uns. In der Fortsetzung aber der individuellen Form entsteht notwendig Selbstbewusstsein« (II. 646). Das Letzte und wahrhaft Seiende im Ich ist aber das Eine Leben selbst. »Könnte man also der Strenge nach sagen: das Individuum wird

seiner selbst bewusst? Keineswegs, denn das Individuum ist garnicht, wie könnte es denn etwas werden? Sondern man müsste sagen: das Leben wird seiner bewusst in der individuellen Form und als Individuum« (ebd. 647). Diese individuelle Form aber muss es annehmen, weil es nur in dieser Form als praktisches Vermögen erscheinen kann: »Kein Handeln ausser in der individuellen Form, indem nur dadurch das Leben auf den Einheitspunkt, von welchem alles Handeln ausgehen muss, sich konzentriert« (ebd. 641). Aus dieser Idee des Handelns folgt zugleich, dass in der individuellen Form das Leben sich nicht in seiner Einheit, sondern als eine Welt von Individuen darstellt. Kurz: das absolute Leben oder Gott gelangt nur in den endlichen Individuen zum Bewusstsein seiner selbst, nur in der endlichen Individualität »bricht das Leben zur Sichdarstellung und Bewusstsein überhaupt hervor: in der Individualität zur Sichdarstellung seiner Form überhaupt (als Leben und Handeln), im Denken zu einer expressen, genetisch zustande gebrachten und so sichtbaren Einheit« (ebd. 610).

In der gewöhnlichen Reflexion ist das Eine absolute Leben in eine Vielheit von Individuen auseinander gespalten, weil nur so von einem sittlichen Handeln die Rede sein kann, und es scheint eine Vielheit von Bewusstseinen zu existieren. In der Religion kommt das Dass jener Einheit zum Bewusstsein, ohne dass damit die Vielheit aufgehoben wäre. Im reinen Denken dagegen, welches durchaus sich auf keine Wahrnehmung gründet und, in allen Individuen sich selber gleich, als absolut apriorisches Denken der Wahrnehmung selber Gesetze vorschreibt, in der Wissenschaft stellt sich die ursprüngliche Einheit wieder her: »das reine Denken ist daher selbst das göttliche Dasein, und umgekehrt, das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes, denn das reine Denken« (V. 418 f.). »Sie, die Wissenschaft, geht über die Einsicht, dass schlechthin alles Mannichfaltige in dem Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sei, hinaus zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges, und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Faktum ist. Die Religion ohne Wissenschaft ist irgendwo ein blosser, demohngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube. Die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in ein Schauen« (ebd. 472). Das gottselige und selige Leben ist durch die Wissenschaft zwar keineswegs bedingt, dennoch gehört die Anforderung, diese Wissenschaft in uns und andern zu realisieren, in das Gebiet der höheren Moralität. »Der wahrhaftige und vollendete Mensch soll durchaus in sich selber klar sein, denn die allseitige und durchgeführte Klarheit gehört zum Bilde und Abdruck Gottes«

(ebd. 473). Darum hält Fichte in seinen »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters« (1804) den Verächtern des Denkens in der Religion das auch heute noch für sie geltende Wort entgegen: »Das Denken aus sich selber heraus ist das erste Element der Religion. Mit dem bekannten Ausdrucke der Schule: Metaphysik, zu deutsch: Übersinnliches, ist das Element der Religion gemeint. Vom Anbeginn der Welt an bis auf diesen Tag war die Religion, in welcher Gestalt sie auch erscheinen mochte, Metaphysik; und wer die Metaphysik, lateinisch: alles Apriori, verachtet und verspottet, der weiss entweder garnicht, was er will, oder er verachtet und verspottet die Religion« (VII, 241). Ist nun das reine Denken das unmittelbare göttliche Dasein, und kommt Gott nur im Dasein zum Bewusstsein seiner selbst, ist es ferner insbesondere die Wissenschaftslehre, welche eben jenes reine Denken zum Gegenstande hat und das ideale Leben des Wissens im idealen Bilde nacherzeugt, so ist sie der absolute, sich selbst verstehende Verstand, d. h. in ihr erst kommt das Absolute zum höchsten und eigentlichen Bewusstsein von sich selbst. Diesen Gedanken, den Hegel später näher ausgeführt und in den Mittelpunkt seiner gesamten Spekulation gerückt hat, spricht Fichte in der Weise aus, dass er sagt, die Wissenschaftslehre bleibe in der ganzen Länge und Ausdehnung, die man ihr durch den successiven Vortrag geben möchte, doch immer nur ein und ebenderselbe unteilbare Blick, der nur aus dem Zero der Klarheit, in welchem er bloss ist, aber sich nicht kennt, successiv und gradweise erhoben würde zur Klarheit schlechthin, wo er sich selbst innigst durchdringt und in sich selbst wohnt und ist. Und, fügt er hinzu, es bestätige sich hier von neuem, dass das Geschäft der Wissenschaftslehre nicht sei ein Erwerben und Hervorbringen eines Neuen, sondern lediglich ein Verklären dessen, was da ewig war und ewig wir selbst waren (II. 12).

So dürfte sich denn zur Genüge erwiesen haben, dass die Wissenschaftslehre in ihrer neuen Gestaltung nichts weniger ist als ein System des Theismus. Dies kann sie schon wegen ihres akosmistischen Grundcharakters nicht sein, in dem sie vollkommen mit dem Spinozismus übereinstimmt. Nach ihr ist alles mannichfaltige Sein bloss »Nichtsein und Beschränkung« des wahren Seins. Dieses wahre Sein erscheint zunächst im absoluten Wissen und hat in ihm sein »Schema« oder sein Bild, und das absolute Wissen zerspaltet sich wieder in die Vielheit der Reflexion und setzt die endliche Welt aus sich heraus: die letztere ist somit bloss das Bild eines Bildes, Erscheinung aus zweiter Hand, blosser subjektiver Schein und hat keine eigene Realität, keine Wahrheit. Das wahre Sein ist Eins,

ist unterschiedslos und ohne Wandel; die Vielheit und Mannichfaltigkeit ist nichts als Illusion; sie ist nur in der Reflexion des endlichen Bewusstseins, eine trügerische Hülle vor der Einheit des wahren Seins. Dass mit dieser Behauptung die Mannichfaltigkeit des Daseins nicht erklärt, sondern das Problem derselben nur zurückgeschoben ist, indem sich hier von neuem die Frage erhebt: woher denn nun jener trügerische Schein im Bewusstsein? — das bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung und bildet den Grundmangel alles abstrakten Monismus, der über diesen Kardinalpunkt nicht hinauszukommen vermag. Fichte sucht zwar die Abstraktheit desselben dadurch zu durchbrechen, dass er wenigstens für die Individuen aus moralischen Gründen eine reale Vielheit behauptet; allein diese Vielheit nun auch wirklich zu beweisen und die Annahme derselben aus der Sphäre der blossen Möglichkeit in diejenige der wirklichen Gewissheit zu erheben, dazu ist er seinen Grundprinzipien nach niemals imstande. Ist die weltsetzende Reflexion ein Traum ohne Träumer, haben die Individuen als solche weder Sein noch Dasein, sind sie vielmehr blosser Scheinprodukte des Einen Welttraumes, so ist auch die Individuation blosser Illusion des Traumes, der ein Ich und mehrer Du und Er und Sie und Es aus sich gebiert. Das moralische Postulat eines Traum-Du neben dem Traum-Ich kann nicht mehr beweisen, als dass der Traum mehr als ein einziges Traumindividuum aus sich erzeugen müsse, um Traum von moralischen Beziehungen und Handlungen zu sein; keineswegs aber kann es beweisen, dass der Welttraum mehr als Ein Mal, geschweige denn von mehr als Einem Träumer geträumt wird. Es kann auch fernerhin nicht beweisen, dass die geträumten moralischen Beziehungen und Handlungen zwischen den einzelnen geträumten Personen mehr seien, als blosser Traumillusionen und durch die Mehrheit der Traumfiguren im Traume zu wirklichen moralischen Beziehungen oder zu realen moralischen Handlungen werden. Alle vermeintliche Thätigkeit im Traume bleibt ebenso nichtig und illusorisch, wie die Vielheit der Personen, auf welche sie sich bezieht. Wenn die Personen nicht real sind, so ist auch ganz gleichgültig, ob sittliche oder unsittliche Beziehungen zwischen ihnen geträumt werden, d. h. der sittliche Indifferentismus ist die notwendige Folge des fichteschen Idealismus.*)

Dieses sind in der That die eigentlichen Konsequenzen der Wissenschaftslehre. Es leuchtet das sofort ein, wenn man bedenkt, wie alle Verschiedenheit der Individualität doch zweifellos an natür-

*) vgl. v. Hartmann: »Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins« (1879) (2. Aufl. »Das sittl. Bewusstsein«) S. 801—804.

liche, raum-zeitliche und materielle Bedingungen geknüpft und ohne die letzteren überhaupt garnicht zu denken ist; gerade die Natur aber wird von Fichte zum blossen realitätslosen Schein degradiert, und so kann auch die Vielheit der Individuen nur auf Täuschung beruhen und an sich nichtig sein. Die Natur ist der Wissenschaftslehre durchaus bloss Erscheinung, sie ist nichts als der durch absolutes Denken gebildete Gegensatz gegen die absolute Kraft des freien und geistigen Lebens, notwendig gebildet, um diese Kraft, die für sich schlechthin unsichtbar ist, sichtbar zu machen (II. 618). An und für sich selbst ist sie ohne alle Kraft, blosser Schranke des Ich, dem Ich untergeordnet, und daher für sich selbst ohne Wert und Bedeutung. Diese Ansicht von der Natur, in welcher Fichte bis zum letzten Augenblicke verharrete, und die er mit der ganzen Entschiedenheit und Schroffheit seines Wesens gegen die entgegengesetzte Auffassung der Naturphilosophie verteidigt hat, bildet den schwächsten Punkt und die Achillesferse der Wissenschaftslehre. Fichte wollte der Natur keine Selbständigkeit zugestehen, nicht nur, weil er hierdurch den theoretischen Apriorismus seines Systems in seinen Grundvesten gefährdet sah, sondern vor allem auch deshalb, weil ihm, dessen ganzes Denken im Begriffe der lebendigen Thätigkeit gipfelte, die Freiheit und Selbstbestimmung des sittlichen Handelns mit der Annahme einer objektiven Realität der Natur unverträglich schien. Dass er hiermit in das entgegengesetzte Extrem verfiel und die Sittlichkeit eigentlich erst recht ihrer notwendigen objektiven Grundlage beraubte, indem die Vielheit der Individuen zu einer unerklärlichen und daher an sich zweifelhaften Thatsache für ihn wird, das scheint seinem Bewusstsein verborgen geblieben zu sein und hielt ihn nicht ab, die gegnerische Ansicht als Unphilosophie und stümperhaften Dogmatismus zu verdammen. Indessen hatte er selbst durch seine wunderliche Verachtung der Natur, die nicht selten in vollständigem Naturhass hervorbrach, jene Ansicht als notwendige Reaktion gegen sich hervorgerufen, und die Einseitigkeit der Wissenschaftslehre lag zu sehr auf der Hand, als dass ihre dringend geforderte Revision und damit die gänzliche Umbildung derselben in jener Zeit hätte allzu lange auf sich warten lassen können. So schritt denn noch bei seinen eignen Lebzeiten die deutsche Spekulation in Schelling über die Wissenschaftslehre hinaus, und das von Fichte so hart verurteilte Identitätssystem lieferte nicht nur die notwendige Ergänzung zu jener, sondern es bildete damit zugleich in der That eine neue und höhere Entwicklungsstufe des spekulierenden Geistes.*)

*) Vgl. hierzu: J. H. Löwe: »Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza« (1862).

Schelling. (Erster Teil.)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775—1854) hatte nicht die Absicht, ein eigenes System aufzustellen, als er im Alter von zwanzig Jahren im Jahre 1795 seine erste grössere Schrift »Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen« herausgab. Er wollte nur das fichtesche System sich und Anderen begreiflich machen, in dessen Wahrheitsgehalt sein jugendlicher Geist sich damals eingelebt hatte, und auch später, als er in Wirklichkeit den Standpunkt der »Wissenschaftslehre« bereits überschritten und eigene Bahnen eingeschlagen, glaubte er doch immer noch, im Sinne Fichtes zu philosophieren, wie er dies selbst in seinem Alter nachdrücklich hervorgehoben hat.*) So enthält denn die erwähnte Schrift ganz ebenso wie die in den Jahren 1796 und 97 geschriebenen »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« im Grossen und Ganzen nur fichtesche Grundgedanken, wenngleich auch hier schon durch den Einfluss Spinozas modifiziert, und der Gedankengehalt der Philosophie im Ganzen hat durch sie keine wesentliche Bereicherung erfahren. Allein, wenn es infolge dessen auch sonst üblich ist, über dieses Ausgangsstadium des schellingschen Philosophierens rasch hinwegzugleiten, so darf doch eine Darstellung seiner Gotteslehre diesen ersten Standpunkt Schellings um so weniger übergehen, als er die späteren Standpunkte bereits im Keim enthält, und nur von ihm aus die übrigen Gestaltungen seines Gottesbegriffes zu verstehen sind.

Die Frage: wie muss die objektive Welt beschaffen sein, und wie müssen sich Subjekt und Objekt, Ich und Nichtich zu einander verhalten, wenn mein (subjektives) Wissen vom Objekt Wahrheit sein soll, d. h. die Frage nach dem Grundprinzip der Realität des Wissens, ist es, welche auch den Geist des jugendlichen Schellings beschäftigt. Zwei Extreme stehen sich hier gegenüber: der Dogmatismus,

*) Sämmtliche Werke, I, x, 92.

dessen Prinzip ein vor allem Ich gesetztes Nichtich bildet, und der Kritizismus, welcher als Prinzip ein vor allem Nichtich und mit Ausschliessung alles Nichtichs gesetztes Ich annimmt. Mitten inne zwischen beiden liegt das Prinzip des durch ein Nichtich bedingten Ichs oder, was dasselbe ist, des durch ein Ich bedingten Nichtichs. Das Prinzip des Dogmatismus, wie er insbesondere von Spinoza vertreten wird, widerspricht sich selbst, denn es setzt ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, welches kein Ding ist, voraus, da ein solches immer nur ist im Gegensatze zu einem es denkenden Ich. Das Prinzip des durch ein Nichtich bedingten Ichs, in welchem Ich und Nichtich sich gegenseitig bedingen, oder, wie Schelling es auch bezeichnet, das Prinzip des »unvollendeten Kritizismus«, ist ebenfalls als höchstes Prinzip nicht haltbar, denn es kommt aus dem Widerspruch zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht hinaus und führt letzten Endes auch nur wieder zurück auf den Dogmatismus. Während dieses Prinzip in Wahrheit von Kant selber gelehrt wird, bezeichnet vielmehr Schelling die Schüler Kants, vor allem Reinhold, als seine Vertreter. Aber während er den Versuch des letzteren, das empirisch-bedingte Ich zum Prinzip der Philosophie zu erheben, in seiner Schrift »vom Ich als Prinzip« als notwendig für die philosophische Entwicklung und der »grössten Achtung würdig« bezeichnet, spricht er in seinen Abhandlungen nur mit grosser Verachtung von demselben und behauptet er in ähnlicher Weise, wie Fichte, es habe nie ein System existiert, das lächerlicher oder abenteuerlicher wäre (I. 1. 170—175, 360 f.).

Das wahre Prinzip der Philosophie, welches, als letzter Grund der Realität alles Wissens, ein absolut Unbedingtes, d. h. ein solches sein muss, welches nur durch sich selbst, d. h. durch sein Sein denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, bei dem das Prinzip des Seins und des Denkens zusammenfällt, ist über Objekt und Subjekt erhaben, weil beide sich wechselseitig bedingen, und kann daher nur, wie auch Kant nach Schellings irriger Ansicht und vor allem Fichte behauptet hat, im absoluten Ich gefunden werden, bei welchem alle die geforderten Bedingungen erfüllt sind (I. 1. 162—167). »Was Objekt ist, erwartet seine Existenz von etwas, das ausser der Sphäre seines blossen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein ist nichts, ist selbst nicht denkbar, ohne dass zugleich sein Sein gesetzt würde, denn es ist garnicht denkbar, als insofern es sich selbst denkt, d. h. insofern es ist« (168). Während die Existenz jedes andern Existierenden nicht bloss durch seine Identität, sondern durch etwas ausser derselben bestimmt ist, ist das Ich seinem Sein selbst nach durch Identität, d. h. durch sich selbst bedingt und verleiht

auch allem andern, was ist, Identität. Denn nur in einem Absoluten, durch sein Sein selbst als identisch Gesetzten, kann alles, was ist, zur Einheit seines Wesens kommen; alle Identität kommt nur dem im Ich Gesetzten, und diesem nur insofern zu, als es im Ich gesetzt ist (178). Das Wesen des Ichs ist daher Freiheit: positiv bestimmt als Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht, negativ als gänzliche Unabhängigkeit, ja, sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nichtich (179). Als das Unbedingte durch sich selbst Bedingte ist das Ich schlechthin Einheit, da es sonst nicht durch sein blosses Sein, sondern vielmehr durch die Wirklichkeit seiner Teile bedingt wäre (182); es enthält somit auch alles Sein, alle Realität (186), ist mithin unendlich, unteilbar und unveränderlich (192). Ist daher Substanz das Unbedingte, so ist das Ich die einzige Substanz, und alles, was ist, blosses Accidens des Ichs. »Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr *Ἐν καὶ πᾶν* gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Sieges gerungen hat (193).

Umfasst nun das absolute Ich alles Existierende in seiner unendlichen Sphäre, so ist das endliche, bedingte, empirische Ich nichts für sich Bestehendes, sondern nur durch Einschränkung des absoluten, d. h. durch Aufheben desselben als eines absoluten wirklich. Das empirische Ich ist bloss in Bezug auf Objekte als Schranken des absoluten Ichs, d. h. dass es überhaupt Ich ist, verdankt es derselben absoluten Kausalität, durch welche auch das absolute Ich Ich ist; den Objekten dagegen verdankt es nichts als seine Schranken und die Endlichkeit seiner Kausalität (236 f.). Oder anders ausgedrückt: seine Realität als empirisches Ich ist ihm durch etwas ausser ihm Gesetztes, durch Objekte bestimmt, sein Sein wird ihm nicht schlechthin, sondern durch objektive Formen als ein Dasein bestimmt. Jedoch ist es selbst nur in dem unendlichen Ich und durch dasselbe, denn blosser Objekte könnten niemals die Vorstellung von Ich, als einem Prinzip ihrer Einheit hervorbringen. Das empirische Ich kündigt sich nicht durch das blosser Ich bin, sondern durch das: Ich denke an, d. h. es ist nicht durch sein blosses Sein, sondern dadurch, dass es Etwas, dass es Objekte denkt. Es existiert nur durch und in Bezug auf die Einheit der Vorstellungen, hat also ausser dieser schlechthin keine Realität in sich selbst, sondern verschwindet, sowie man Objekte überhaupt und die Einheit seiner Synthesis aufhebt. Es ist nur durch die ursprüngliche Entgegensetzung des Nichtichs bestimmt und ausser dieser schlechterdings nichts. Das unendliche Ich dagegen schliesst alles Entgegengesetzte aus, ohne es sich entgegen-

zusetzen. Es setzt überhaupt alles sich schlechthin gleich, also wo es setzt, setzt es nichts als seine Realität. Es ist mithin in ihm auch kein Streben vorhanden, seine Identität zu retten, also keine Synthesis des Mannichfaltigen, keine Einheit des Bewusstseins. Das Ich, insofern es im Bewusstsein vorkommt, ist nicht mehr reines, absolutes Ich (180). »Nur im endlichen Ich ist Einheit des Bewusstseins, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewusstsein und keine Einheit des Bewusstseins, Persönlichkeit« (200).

Das alles ist ganz fichtesch und entspricht im Ganzen dem Standpunkte der »Wissenschaftslehre«. Das absolute Ich oder die unendliche Substanz des Ich wird nun ferner mit Spinoza als absolute Macht bestimmt, in welcher Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen (195, 331). Für sie existiert daher auch kein moralisches Gesetz, weil dieses sich an den Begriff des Sollens knüpft, das unendliche Ich aber bloss insofern ist, als es sich selbst gleich, als es durch seine blossе Identität bestimmt ist. Die gesammten ebenfalls im Jahre 1795 geschriebenen »Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus« richten sich gegen die anthropomorphistische Vorstellung Gottes als eines moralischen Wesens. Was für das endliche, durch ein Nichtich beschränkte Ich moralisches Gesetz ist, ist für das unendliche Ich Naturgesetz, d. h. es ist zugleich mit und in seinem blossen Sein gegeben. Was durch das Naturgesetz im Unendlichen als seiend vorgestellt wird, das stellt das Moralgesetz im Endlichen als gefordert vor. Ist nun das Gesetz der Identität das höchste Gesetz, wodurch das Sein des unendlichen Ichs bestimmt wird, so fordert mithin das Moralgesetz: sei absolut identisch mit dir selbst, d. h. aber letzten Endes mit dem Grunde deines Wesens, dem absoluten Ich. So wird denn im Anschluss an Spinoza als das letzte Ziel alles Strebens auch die Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. die Zernichtung derselben hingestellt. Der letzte Endzweck des unendlichen Ichs sowohl, als des Nichtichs, d. h. der Endzweck der Welt, ist ihre Zernichtung als einer Welt, d. h. als eines Inbegriffes von Endlichkeit. Und es nimmt sich wunderlich genug daneben aus, wenn zugleich mit Fichte behauptet wird, zu diesem Endzwecke finde nur eine unendliche Annäherung statt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unsterblichkeit (200 f.).

Man sieht, dieser erste ursprüngliche Standpunkt Schellings ist ein ziemlich seltsames Gemisch von fichteschen und spinozistischen Elementen. Kaum dass er sich hier schon zu einer klaren Vorstellung Gottes erhoben und seinen Begriff des absoluten Ichs in

diesem Sinne näher ausgedeutet hätte; bezeichnet er doch in der ursprünglichen Einleitung zu den Abhandlungen über den Idealismus der Wissenschaftslehre seinen Standpunkt selbst als Atheismus, der an Unsterblichkeit glaubt, aber Gott leugnet (I. i. 350). Unmöglich konnte er hierbei lange stehen bleiben. Sein rastlos nach Erkenntnis strebender Geist fühlte nur zu bald die Einseitigkeit und Halbheit dieser widerspruchsvollen Subjektivitätsphilosophie, und so sehen wir ihn denn schon bald diesen Standpunkt verlassen und mit dem genialen Weitblick des echten Philosophen der Spekulation neue Bahnen eröffnen. —

Das treibende Moment, welches ihn über den alten Standpunkt hinausführte, war ohne Zweifel seine Beschäftigung mit den Naturwissenschaften. Bekanntlich war die Natur für Fichte als das dem Ich entgegengesetzte Nichtich nichts weiter, als eine selbstgesetzte Schranke des Ichs zum Zwecke der praktischen Bethätigung seines Wesens, ein bloss Negatives, ein leeres Abstraktum. Der Verfasser der »Wissenschaftslehre« hatte eben kein Herz für die Natur, sie war ihm zu einem blossen Begriff zusammengeschwunden, und darum hatte er auch weiter keine Deduktion von ihr gegeben. Hier empfand nun Schelling, den sein Studium der Physik, Physiologie und Chemie gerade ein besonderes Interesse für die Natur eingeflösst hatte, eine offenbare Lücke im fichteschen System, die er sich zunächst angelegen sein liess, auszufüllen. Vom Standpunkte des absoluten Ichs aus aber, das alles andere aus sich heraussetzt, konnte sich ihm die objektive Natur nur als die blossе Selbsterscheinung dieses Ichs darstellen, gewissermaassen nur als der äussere Reflex, den die innere Thätigkeit des sich zum Selbstbewusstsein hindurchringenden Geistes von den durch diese Thätigkeit fixierten Objekten ins Bewusstsein zurückwirft; sie konnte nur die objektive, in Raum und Zeit sich abspielende Wiedergabe dessen sein, was in Wirklichkeit nur im unräumlichen Prozesse des Geistes vor sich ging. War nun hier im subjektiven Geiste nichts als ein Streben nach Bewusstsein, dann musste sich ein gleiches Streben auch in der objektiven Natur vorfinden, und die Stufenfolge der Entwicklung in der äusseren Natur musste parallel gehen mit der inneren Entwicklung des Selbstbewusstseins.

In der That findet sich dieser grosse Gedanke von einer zum Geist hinstrebenden Natur schon offen in den Abhandlungen über den Idealismus der Wissenschaftslehre ausgesprochen. »Das Weltsystem,« sagt Schelling hier, »ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemischen Materie sind schon jenseits der Grenzen des bloss Mechanischen. Selbst

rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schiessen in regelmässigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert sich zuletzt in eine Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete Auge nicht mehr fähig ist. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verrät deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen sie durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideal von Zweckmässigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unseres Geistes, auszudrücken bemüht ist« (I. 1. 386). Allein wie richtig auch Schelling hiermit im Gegensatze zu Fichtes gänzlicher Vernachlässigung dieses Gegenstandes das innerste Wesen der Natur erkannt hatte, eigentliche Selbständigkeit hatte die Natur doch auch bei ihm noch nicht gewonnen, sie war immer nur noch bloss subjektive Erscheinung des Geistes ohne objektive (transcendentale) Realität, und auch die nun folgenden Schriften Schellings, die sich eigens mit der Natur und dem Gange ihrer objektiven Entwicklung beschäftigen, wie die im Jahre 1797 erschienenen »Ideen zu einer Philosophie der Natur«, die Schrift »Von der Weltseele« (1798), sowie der »Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« (1799), lassen noch ein deutliches Bewusstsein Schellings darüber vermissen, in welchem Verhältnis seine Naturphilosophie zur fichteschen Wissenschaftslehre steht. In der »Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« (1799) wird zwar die letztere bereits als völlig selbständige und unabhängige Wissenschaft der Transcendentalphilosophie koordiniert (I. m. 280), aber selbst das »System des transcendentalen Idealismus« (1800) steht nach der eigenen Meinung seines Urhebers noch ganz auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre, obgleich hier das Prinzip der Identitätsphilosophie bereits offen und mit vollem Bewusstsein sich ausgesprochen findet.

Es war nur natürlich, dass je mehr sich Schelling mit dem Gegenstande der Naturphilosophie befasste, desto mehr die Natur für ihn an Selbständigkeit und Realität gewann. Indem er die verschiedenen Produkte der Natur mittelst der beiden entgegengesetzten Faktoren einer expandierenden oder repulsiven und einer attrahierenden Thätigkeit zu erklären suchte, oder indem er sie als das

Resultat einer positiven, ins Unendliche gehenden und einer negativen, beschränkenden Kraft bestimmte, wurde es ihm immer deutlicher, dass er in der Natur ein Bewusstloses vor sich habe, welches zum selbstbewussten Geist hinstrebe. »Die toten und bewusstlosen Produkte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewusstlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusstes erkannt wird« (I. m. 341). So führt also die objektive Naturphilosophie von selbst in das subjektive Gebiet des Ichs hinüber.

Geht man anderseits von diesem letztern aus, so zeigt sich auch hier ein Streben nach Bewusstsein: das Ich entsteht nur durch einen Prozess, mittelst dessen ein Bewusstloses, in die Nacht der eigenen Unerkennbarkeit Versenktes sich selber Objekt zu werden sucht, und die Darstellung dieses gesammten Prozesses ist die Aufgabe der Transcendentalphilosophie. Zugleich erscheinen die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten, die in der Naturphilosophie als repulsive und attrahierende Kraft auftraten, hier in der Transcendentalphilosophie als reelle und ideelle, als objektive und subjektive Thätigkeit wieder, von denen die reelle die Objekte setzt, während die ideelle sie ins Bewusstsein erhebt, durch deren gemeinschaftliches Zusammenwirken alle einzelnen »Epochen« des Selbstbewusstseins entstehen.

Und hier zeigt nun Schelling seinen tiefen spekulativen Blick, indem er die objektive Thätigkeit als »unbewusste« bestimmte, was zwar auch Fichte bereits gethan, aber noch nicht entschieden genug hervorgehoben hatte. *) »Die Meinung dieses subjektiven Idealismus«, sagt Schelling, »konnte nicht sein, dass das Ich die Dinge ausser sich frei und mit Wollen setzte; denn nur zu vieles ist, das das Ich ganz anders wollte, wenn das äussere Sein von ihm abhinge. Der unbedingteste Idealist kann nicht vermeiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Aussenwelt betrifft, als abhängig zu denken, wenn auch nicht von einem Ding an sich, wie es Kant nannte, oder überhaupt von einer Ursache ausser ihm selbst, aber doch wenigstens von einer innern Notwendigkeit; und wenn er dem Ich

*) Vergl. S. 135 f.

ein Produzieren jener Vorstellungen zuschreibt, so muss dieses wenigstens ein blindes, nicht in dem Willen, sondern in der Natur des Ichs gegründetes Produzieren sein. Um dies alles zeigte sich nun Fichte unbekümmert, er gab sich gegen die gesammte Notwendigkeit mehr das Verhältniß eines unwillig sie Negierenden als eines sie Erklärenden. Angewiesen nun, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte, musste ich vor allem sehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Notwendigkeit, die Fichte gleichsam nur mit Worten hinwegzuschelten sucht, mit den fichteschen Begriffen, also mit der behaupteten absoluten Substanz des Ichs sich vereinigen liesse. Hier ergab sich nun aber sogleich, dass freilich die Aussenwelt für mich nur da ist, inwiefern ich zugleich selbst da und mir bewusst bin (dies versteht sich von selbst), aber dass auch umgekehrt, sowie ich für mich selbst da, ich mir bewusst bin, dass mit dem ausgesprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits daseiend finde, also das auf keinen Fall das schon bewusste Ich die Welt produzieren kann. Nichts verhinderte aber, mit diesem jetzt in mir sich bewussten Ich auf einen Moment zurückzugehen, wo es seiner noch nicht bewusst war, eine Region jenseits des jetzt vorhandenen Bewusstseins anzunehmen und eine Thätigkeit, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewusstsein kommt. Diese Thätigkeit konnte nun keine andere sein als eben die Arbeit des Zusichselbstkommens, des sich Bewusstwerdens selbst, wo es denn natürlich ist und nicht anders sein kann, als dass diese Thätigkeit mit dem erlangten Bewusstsein aufhört und bloss ihr Resultat stehen bleibt. Dieses blosses Resultat, in welchem sie dem Bewusstsein stehen bleibt, ist dann eben die Aussenwelt, der sich ebendarum das Ich nicht als einer von ihm selbst produzierten, sondern nur als einer zugleich mit ihm da seienden bewusst sein kann« (I. x. 92 f.). Auf diese Weise löste sich für Schelling zugleich die Frage nach dem Verhältniß der apriorischen und aposteriorischen Begriffe. Dadurch, dass er den Ursprung der sogenannten Begriffe a priori jenseits des Bewusstseins setzte, wohin für ihn auch der Ursprung der objektiven Welt fiel, konnte er mit derselben Evidenz und dem gleichen Rechte behaupten, unsere Erkenntnis sei ursprünglich ganz und durchaus empirisch, wie auch sie sei ganz und durchaus a priori. »Insofern nämlich das Ich alles aus sich produziert, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, sondern das ganze Eine und unteilbare Wissen a priori. Aber insofern wir uns dieses Produzierens nicht bewusst sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori« (I. III. 528).

Indem nun Schelling so den unzerreissbaren Zusammenhang des Ichs mit einer von ihm notwendig vorgestellten Aussenwelt durch eine dem wirklichen oder empirischen Bewusstsein vorausgehende transcendente Vergangenheit dieses Ichs zu erklären suchte, wurde ihm damit die gesammte Transcendentalphilosophie ebenso wie die Naturphilosophie gleichsam zu einer Geschichte des Selbstbewusstseins. Und wie die Natur, die sich zur Erfassung ihrer selbst, zum Bewusstsein emporringt, in den verschiedenen Stufen, welche sie durchläuft, die sichtbaren Denkmäler ihres Weges hinter sich zurücklässt, wie es ohne diese Denkmäler ihr selbst mit der Vernunft unmöglich wäre, sich zu reproduzieren, da das transcendente Gedächtnis der Vernunft durch die sichtbaren Dinge aufgefrischt werden muss, so würde auch das individuelle Ich, eben weil es den Weg zum Bewusstsein selbst bewusstlos und ohne es zu wissen zurücklegt, angekommen bei dem Ich bin, dieses zurückgelegten Weges sich nicht mehr erinnern, wenn es nicht ebenfalls seine Spuren auf ihm zurückliesse. »Das individuelle Ich findet in seinem Bewusstsein nur noch gleichsam die Monumente, die Denkmäler jenes Weges, nicht den Weg selbst. Aber eben darum ist es nun Sache der Wissenschaft, und zwar der Urwissenschaft, der Philosophie, jenes Ich des Bewusstseins mit Bewusstsein zu sich selbst, d. h. ins Bewusstsein kommen zu lassen. Oder: die Aufgabe der Wissenschaft ist, dass jenes Ich des Bewusstseins den ganzen Weg von dem Anfang seines Ausser-sich-Seins bis zu dem höchsten Bewusstsein selbst mit Bewusstsein zurücklege. Die Philosophie ist insofern nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (vorindividuellen) Sein gethan und gelitten hat, ein Ergebnis, das mit bekannten platonischen Ansichten übereinstimmt« (I. x. 94 f., I. iv. 77).

Zeigte sich nun so schon im Grossen und Ganzen eine gewisse Ähnlichkeit, eine Übereinstimmung zwischen der Transcendental- und Naturphilosophie, so gelangte Schelling durch seine Beschäftigung mit der letzteren bald immer mehr zu der Überzeugung, dass auch im Einzelnen ein durchgängiger Parallelismus zwischen diesen beiden scheinbar ganz heterogenen Wissenschaften stattfände, dass die Natur bis zu einem gewissen Punkte völlig gleichen Schritt halte mit der Intelligenz, sodass man, einer schon in seiner Schrift über das Ich von ihm gegebenen Andeutung zufolge, die Sätze beider Systeme mit einander verwechseln konnte, wenn man nur bei dem einen statt des Nichtichs Ichs, bei dem andern statt des Ichs Nichtich setzte, dass aber, diesen Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten vollständig darzustellen, weder der Transcendental- noch der Natur-

philosophie allein, sondern nur beiden Wissenschaften zugleich möglich sei. Was lag näher, als hiernach ihnen beiden die gleiche Realität zuzugestehen, die Natur von der Transcendentalphilosophie völlig abzusondern und sie der letzteren als gleichberechtigte Schwesterwissenschaft zu koordinieren (I. III. 331 f.)? Beide verfolgten sie dasselbe Ziel, die Übereinstimmung des Objektiven mit dem Subjektiven oder das Wissen zu erklären, nur die Ausgangspunkte waren verschieden. Die Naturphilosophie nimmt das Objektive, die Natur, zum Ersten und sucht aus ihr das Subjektive, die Intelligenz, abzuleiten; die Transcendentalphilosophie geht umgekehrt vom Subjektiven aus und lässt aus ihm das Objektive entstehen (I. III. 339—342). Wie aber zugleich die objektive Welt nach Vorstellungen in uns, und Vorstellungen in uns nach der objektiven Welt sich bequemen, ist nicht zu begreifen, wenn nicht zwischen den beiden Welten, der ideellen und reellen, eine vorherbestimmte Harmonie existiert. Diese Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven aber ist allein denkbar durch etwas Höheres, welches selbst weder Subjekt, noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die absolute Identität sein kann als der Grund der Identität zwischen dem Subjektiven und Objektiven, dem Bewussten und dem Bewusstlosen (I. III. 600). Hiernach ist die Natur gleichsam der sichtbare Geist, und der Geist die unsichtbare Natur (I. II. 56). »Der sogenannten toten Natur fehlt also, und zwar notwendig, nur der letzte potenzierende Akt, wodurch ihre Qualitäten in Empfindungen, ihre Materien in Anschauungen verwandelt würden; und weil jedes folgende Moment den vorhergehenden als den, auf welchem er ruht, festhält, wie die Materie den Stoff, der Organismus die Materie fesselt, so zieht auch die Vernunft wieder den Organismus nach sich, und dies ist der Grund, warum wir, obgleich auf der letzten Höhe, doch nicht reine Geister sind« (I. IV. 77). Alle Qualitäten sind Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur, die Natur selbst eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz (ebd.).

Mit dieser Anschauung ist nicht bloss das erkenntnistheoretische Problem der Übereinstimmung des Wissens und des Gewussten in befriedigender Weise gelöst, von welchem Schelling den Ausgang seines Philosophierens her genommen, sondern es ist auch in ihr der rein subjektive Idealismus Fichtes im Prinzip überwunden, und alle gegenteiligen Äusserungen Schellings schreiben sich nur daher, dass er selbst sich hierüber noch nicht völlig klar geworden war, und sind nur inkonsequente Reminiszenzen aus dem früher von ihm

selbst eingenommenen Standpunkte her. Zwar ist die Natur auch bei Fichte ein vom absoluten Ich Gesetztes, aber sie ist nur gesetzt im empirischen Ich als bloss subjektive Erscheinung des letzteren, und dieses ist selbst, als Einschränkung des Absoluten, im Grunde nur subjektive Erscheinung: die Natur ist also gleichsam nur eine Erscheinung oder ein Schein aus zweiter Hand; eine selbstständige Realität aber kann ihr nicht zugeschrieben werden. Nach Schellings nunmehrigen Standpunkt dagegen ist die Natur ebenso real gesetzt, wie das empirische Ich; beide sind nur die entgegengesetzten, aber gleichberechtigten Erscheinungen des einen Absoluten, das selbst über Subjekt und Objekt, über Geist und Natur schlechthin erhaben ist, womit sich das gesammte Dasein als göttlich oder objektiv gesetzte Erscheinung darstellt, und der fichtesche subjektive Idealismus in den »objektiven Idealismus« umschlägt. Im Grunde ist hiermit nur die Konsequenz des ursprünglichen Ichstandpunktes gezogen. Denn das unbewusste absolute Ich stand ja auch hier schon über dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, konnte also nur in uneigentlichem Sinne als Ich bezeichnet werden, es musste, wenn es wirklich als Ich erscheinen und sich selbst Objekt werden wollte, sich erst selbst beschränken, also das endliche Ich erst setzen, nur dass hier das gesetzte Ich im Grunde auch nur auf einen bloss subjektiven Schein hinauslief, dessen Realität nur durch das praktische Bedürfnis postuliert, aber nicht eigentlich bewiesen werden konnte.

Auf dem nunmehrigen Standpunkt ergibt sich die objektive Realität der vielen Ich schon aus der dem subjektiven Gebiete koordinierten realen Seite im System. Wie das Universum bestehen würde, auch wenn keine bewusste Intelligenz, kein Ich da wäre, um es anzuschauen, so würden auch die andern Ich fortexistieren, wenn die Existenz meines eigenen Ich aufgehoben wäre. Allein, wenn auch jedem einzelnen Ich Realität zukommt, so ist und bleibt es doch immer eine blosse, und zwar flüchtige und vergängliche Erscheinung des Absoluten und, losgelöst von diesem, kommt ihm keine Selbständigkeit zu. Das Wesen des Ichs beruht in der Identität des Denkenden und des Gedachten, es ist eben selbst nur diese Identität im Akte des Selbstbewusstseins, und ohne diese Identität ist es überhaupt nicht Ich. Das Ich, inwiefern es jenseits des Bewusstseins gedacht wird, ist darum eigentlich noch nicht Ich zu nennen, es ist nur das Absolute schlechthin, das sich erst selbst zum Ich entwickelt. Indem es aber zum Ich wird, erscheint es zugleich als besonderes oder individuelles Ich, denn die Begrenztheit, durch welche allein der Begriff des Ichs zustande kommt, lässt

sich nicht denken, ohne dass zugleich eine bestimmte Begrenztheit entsteht. Insofern nämlich das Ich Ich ist, ist es in allen Subjekten ein und dasselbe; zum besonderen, zum individuellen Ich wird es erst durch die besondere Art und Weise seiner Beschränkung. Wäre diese Besonderheit seiner Beschränkung nicht, dann könnte wohl ein Ich, aber kein individuelles Ich existieren, was offenbar den Thatsachen widerspricht. Wie es aber kommt, dass die bestimmte Begrenztheit nicht bestimmt sein kann durch die Begrenztheit überhaupt, und dass sie doch mit dieser zugleich und durch einen Akt entsteht, mithin das Problem der Individualität, das macht für Schelling das »Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie« aus (I. III. 409 f.). Hieraus ergibt sich, dass das Ich jenseits des Bewusstseins oder des ausgesprochenen Ich bin ein allgemeines und für alle menschlichen Individuen das gleiche und selbe ist. Nehme ich die besondere Beschränktheit der endlichen Intelligenz hinweg, so ist sie die absolute Intelligenz selbst; setze ich diese Beschränktheit, so ist die absolute eben dadurch als absolute aufgehoben, und es ist jetzt nur eine endliche Intelligenz (ebd. 374 f., 482). Die besondere Beschränktheit, welche darin besteht, dass das Ich nicht bloss ein Universum, sondern das Universum in dieser bestimmten Zeit gerade von diesem ganz bestimmten Punkte aus anschaut, ist nicht bestimmt durch dich, insofern du dieses Individuum bist — denn insofern bist du nicht das Produzierende — sondern gehört selbst zum Produzierten; dieselbe ist vielmehr bestimmt durch das Absolute, welches in jedem erst sein Ich, sein individuelles Ich wird, indem es eben in ihm zu sich kommt, mit andern Worten von ihm aus zur Anschauung des Universums gelangt (484).

Wir sahen bereits, dass sowohl im Weltprozess im Grossen und Ganzen, wie auch in jedem einzelnen Individuum eine reelle und eine ideelle, eine notwendige und eine freie Thätigkeit zu unterscheiden sind. Die reelle Thätigkeit setzt das Objekt unmittelbar und legt damit den Grund zum Selbstbewusstsein. Die mit ihm zusammenwirkende ideelle Thätigkeit setzt das Objekt als Objekt für das Subjekt und konstituiert damit unmittelbar das Selbstbewusstsein. Dieser ganze ursprüngliche Akt des Selbstbewusstseins aber fällt, wie ausserhalb des Bewusstseins, so auch ausser aller Zeit und macht überhaupt die Zeit erst möglich. Ist das Selbstbewusstsein einmal gesetzt, so ist es zugleich empirisches, individuelles Bewusstsein und fällt damit notwendig in einen bestimmten Moment der Zeit. Die unbewusste, das Bewusstsein produzierende Thätigkeit aber tritt jetzt als bewusste, realisierende Thätigkeit des freien Willens im Akte der Selbstbestimmung des Individuums auf (536 f.). Besteht

nun eine reale Vielheit von Individuen, und handelt jedes Individuum für sich frei, dann entsteht die Frage: wie kommt es, was doch die Weltbetrachtung und vor allem die Geschichte lehrt, dass aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, welches jedes einzelne Wesen für sich treibt, doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenstimmendes herauskommt, oder wie lässt sich die Notwendigkeit, die aus dem Gesamttresultat aller Einzelhandlungen hervorblickt, vereinigen mit der Freiheit der einzelnen Individuen?

Dies ist offenbar nicht zu begreifen, »wenn nicht das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziele gelenkt werden, sodass sie, wie sie sich auch anstellen mögen, und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, doch ohne und selbst wider ihren Willen durch eine ihnen verborgene Notwendigkeit, durch welche es zum voraus bestimmt ist, dass sie eben durch das Gesetzlose des Handelns, und je gesetzloser es ist, desto gewisser, eine Entwicklung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, dahin müssen, wo sie nicht hin wollten. Diese Notwendigkeit selbst aber kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher, weil sie absolut ist, alles zum voraus so abgewogen und berechnet ist, dass alles, was auch geschehen mag, so widersprechend und disharmonisch es scheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungsgrund habe und finde. Diese absolute Synthesis selbst aber muss in das Absolute gesetzt werden, was das Anschauende und ewig und allgemeine Objektive in allem freien Handeln ist« (598). Zeigt sich nun in der Notwendigkeit die Intelligenz an sich als das absolut Objektive, allen Intelligenzen Gemeinschaftliche, durch welche die objektive Gesetzmässigkeit der Geschichte ein für allemal präterminiert ist, in der Freiheit dagegen das Freibestimmende, schlechthin Subjektive, so kann jene absolute Synthesis des Freien und Notwendigen nur dann zustande kommen, wenn das Absolute als der Grund derselben selbst über dem Freien und Notwendigen steht. »Eine solche prästabilierte Harmonie des Objektiven (Gesetzmässigen) und des Bestimmenden (Freien) ist allein denkbar durch etwas Höheres, was über beiden ist, was also weder Intelligenz, noch frei, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist« (600).

Dieses Höhere ist aber offenbar nichts anderes, als jene absolute Identität, die wir schon vorher als den Grund der Harmonie des Objektiven in der Natur und des Subjektiven im Ich, der Übereinstimmung des Wissens und des Gewussten erkannt haben, in welcher gar

keine Duplizität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewusstseins Duplizität ist, selbst niemals zum Bewusstsein gelangen kann. Das absolut Identische als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen, wäre um nichts besser, als es in ein blosses Abstraktum zu setzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das grösste Missverständnis aufbürden konnte (ebd. 333). »Dieses ewig Unbewusste, was, gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes, ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es ein Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmässigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmässigkeit des Objektiven« (600).

»Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Teil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so lässt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, dass es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und dass der Dichter, dessen blosses Bruchstücke die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, dass am Ende etwas Vernünftiges herauskommen muss. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, sodass ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen. Der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objektiven (Gesetzmässigen) kann also nie vollständig objektiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll. Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d. h. ihr Handeln ist selbst absolut, insofern weder frei noch unfrei, sondern beides zugleich, absolut frei, und eben deswegen auch notwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem absoluten Zustande, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher sich nichts unterscheiden lässt, heraustritt und sich ihrer bewusst wird (sich selbst unterscheidet), welches dadurch geschieht, dass ihr Handeln ihr objektiv wird, übergeht in die objektive Welt, so trennt sich das Freie und Notwendige in demselben. Frei ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir und glauben wir innerlich immer

frei zu sein, obgleich die Erscheinung unserer Freiheit oder unsere Freiheit, insofern sie übergeht in die objektive Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt, wie jede andere Begebenheit« (602).

So ist also die Geschichte als Ganzes eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Man kann in ihr nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. »Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von diesem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann« (603). Die Geschichte ist eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewusstseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung, in das Bewusste und Bewusstlose, Freie und Anschauende sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist (ebd.). Für jenes absolut Identische, das schon im ersten Akt des Bewusstseins sich trennt und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, kann es keine Prädikate geben, denn es ist das absolut Einfache, auch keine Prädikate, die vom Intelligenzen oder vom Freien hergenommen wären, es kann also auch nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens, sein. Erhebt sich aber die Reflexion bis zu ihm, so entsteht uns das System der Vorsehung, d. h. Religion, in der einzig wahren Bedeutung des Wortes (600 f.).

In diesen Anschauungen liegen ebenso die Keime zu Schellings späteren mythologisierenden Spekulationen verborgen, wie sie auch später Hegel die Anregung zu seiner grossartigen spekulativen Geschichtsauffassung gaben. Indem Schelling das Absolute als das »ewig Unbewusste« fasste, welches sich durch die Natur hindurch in den endlichen Individuen zum Bewusstsein emporringt, legte er damit das Fundament, auf welchem nachher die Spekulation weiterbauen und die uralte Wahrheit des Pantheismus von neuem begründen und abermals in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses rücken konnte, nachdem sie der spekulative Theismus vergeblich eine Zeit lang in Misskredit zu bringen und vom Schauplatz überhaupt zu verdrängen gesucht hatte. Schelling selbst scheint keine Ahnung von der Tragweite seiner genialen Konzeption gehabt zu haben. Er liess den Begriff des Unbewussten nur zu bald wieder fallen und wandte sich anderen

Problemen zu, vor welche er sich auf seinem nunmehrigen Standpunkte gestellt sah, und deren Lösung sein ganzes Interesse in Anspruch zu nehmen wusste. —

Indem ihm nämlich sein Unterschied vom ursprünglichen Ausgangspunkte der fichteschen Wissenschaftslehre wohl nicht ohne den Einfluss des ihm damals nahe befreundeten Hegel zum klaren Bewusstsein kam, trat an ihn immer dringender die Notwendigkeit heran, die beiden bisher nur lose nebeneinander herlaufenden Wissenschaften der Natur- und Transcendentalphilosophie auch äusserlich zu einem gemeinsamen Ganzen zu verbinden und den unfertigen Dualismus dieses Standpunktes zu einem umfassenden Monismus auszubauen; es galt mit andern Worten: Natur- und Transcendentalphilosophie auf ihren gemeinschaftlichen Ausgangspunkt zurückzuführen und sie von hier aus als gleichberechtigte und notwendige Ausstrahlungen abzuleiten. So musste sich naturgemäss die Betrachtung vor allem jener absoluten Identität zuwenden, in welcher das Band jener zwei Seiten der Weltbetrachtung gefunden war; die Philosophie musste zur Wissenschaft des Absoluten werden, und die Spekulation, welche bisher diese Identität nur immer als notwendige Annahme vorausgesetzt hatte, musste zur Identitätsphilosophie im eigentlichen Sinne sich ausgestalten. Die nähere Ausführung dieser Lehre findet sich vor allem niedergelegt in der »Darstellung meines Systems der Philosophie« (1801), in dem Gespräche »Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge« (1802), in den »Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie« (1802), den »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« (1803), in der »Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten fichteschen Lehre« (1806), in welcher sich Schelling von seinem anfänglichen Meister Fichte völlig und mit aller Entschiedenheit lossagt, sowie in den »Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie« und der aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen »Philosophie der Kunst«, insbesondere aber auch in dem »System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere« vom Jahre 1804, das ebenfalls erst nach Schellings Tode aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben worden, wohingegen die wichtige im Jahre 1804 erschienene Schrift über »Philosophie und Religion« schon deutliche Spuren eines abweichenden Denkens zeigt und daher als Übergangsstufe zum nächstfolgenden Stadium des schellingschen Philosophierens betrachtet werden kann.

Der Ausgangspunkt des gesammten Philosophierens, das Absolute, um welches letzten Endes alle Spekulation sich dreht, konnte unmöglich ein unbekanntes X, ein blosses Postulat des Gemütes, wie Kant behauptet, oder ein leeres Objekt des Glaubens und der Ahnung sein, wenn Philosophie überhaupt möglich sein sollte; denn der Glaube ist, wie Schelling mit Recht bemerkt, »das Ende aller Spekulation.« Es musste notwendig im endlichen Denken ein Punkt gefunden werden, in welchem das Endliche und Unendliche sich unmittelbar berühren, wo das menschliche Denken, das sich sonst nur in Relationen bewegt, das Absolute ohne Vermittelung selbst ergreift, es gleichsam hineinzieht in sein eigenes Wesen und mit der Substanz desselben in Eins verschmilzt; kurzum, es musste eine absolute Erkenntnisart geben als das einzige einem solchen Gegenstande, wie dem Absoluten, angemessene Organ, wenn nicht die Philosophie vor dem höchsten, ja, im Grunde einzigen Probleme stehen bleiben und damit auf sich selber Verzicht leisten sollte. Nun hatte Schelling bereits in seiner Schrift über das Ich bemerkt, dass man sich des absoluten Ichs als des unbedingten Prinzips unseres Wissens und Handelns, nicht durch diskursive Reflexion und Beweise, überhaupt nicht durch Begriffe, sondern nur durch eine unmittelbare Anschauung bemächtigen könne, die aber nichts gemein hat mit einer gewöhnlichen sinnlichen Anschauung, weil diese immer ein Objekt voraussetzt, das absolute Ich jedoch jenseits von Subjekt und Objekt liegt und diese beiden Begriffe überhaupt erst möglich macht. Er hatte jene unmittelbare Anschauung daher im Anschluss an Spinoza als intellektuelle Anschauung bezeichnet (I. 1. 181) und sie in seiner Schrift über Dogmatismus und Kritizismus in der folgenden Weise näher beschrieben: »Uns allen wohnt ein geheimes wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von aussenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Unwandelbarkeit des Ewigen in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, dass irgend etwas im eigentlichen Sinne ist, während alles Übrige nur erscheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, dass sie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewusstseins hinreicht. Doch giebt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr,

mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Dasein ahnen läßt« (I. i. 318). »Diese intellektuale Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören, Objekt zu sein, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns. Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unserer Anschauung verloren« (319). »Wir erwachen aus der intellektualen Anschauung wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion, d. h. durch abgenötigte Rückkehr zu uns selbst« (325).

Diese unreflektierte intellektuale Anschauung machte Schelling nun zum eigentlichen Organ des Philosophierens, um durch sie eine Wissenschaft vom Absoluten zu gewinnen. »Die intellektuale Anschauung, nicht nur vorübergehend, sondern bleibend als unveränderliches Organ, ist die Bedingung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt und in allen Teilen des Wissens. Denn sie ist das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen. Der Anatom, welcher eine Pflanze oder einen tierischen Leib zergliedert, glaubt wohl unmittelbar die Pflanze oder den tierischen Organismus zu sehen, eigentlich aber erblickt er nur das einzelne Ding, das er Pflanze oder Leib nennt; die Pflanze in der Pflanze, das Organ im Organ und mit einem Wort den Begriff oder die Indifferenz in der Differenz zu sehen, ist nur durch intellektuale Anschauung möglich« (I. iv. 362). In dieser Hinsicht als das synthetische Vermögen des Geistes, das Allgemeine im Besonderen zu erkennen und das Einzelne in den ihm zukommenden Begriff einzuordnen, wird wohl niemand etwas gegen die intellektuale Anschauung einzuwenden haben. Aber dieselbe ist nach Schelling mehr: in ihr ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein nicht mehr vorhanden, und beide sind unmittelbar identisch gesetzt. Da nun diese Identität von Denken und Sein das Kennzeichen des absoluten Erkennens oder Denkens ist, weil nur in ihm Denken und Sein als die absolut ungetrennten, völlig gleichen Formen gedacht werden können, während das endliche Denken seinen notwendigen Gegensatz hat am Sein (I. iv. 366), so ist die intellektuale Anschauung eine absolute Erkenntnis und als solche zugleich identisch mit dem absoluten Erkennen selbst. Und da ferner das absolute Erkennen die Form des Absoluten als des Wesens und als solche identisch mit diesem selber ist, weil nur beim Absoluten allein aus seinem Begriffe sich

auch sein Wesen oder seine Existenz ergiebt und Einheit des Wesens und der Form zu seiner Idee gehört, so ist die intellektuale Anschauung nicht nur eine Erkenntnis des Absoluten seiner Form nach, sondern diese formell absolute Erkenntnis ist notwendig zugleich auch eine Erkenntnis des Absoluten selbst oder seinem Wesen nach. Die intellektuale Anschauung ist Anschauung, weil in ihr Denken und Sein identisch sind, denn alle Anschauung ist Gleichsetzen von Denken und Sein, sie ist aber intellektuale Anschauung, weil sie Vernunftanschauung ist und als Erkenntnis zugleich absolut eins mit dem Gegenstande der Erkenntnis (368). In ihr also, in welcher das absolute Erkennen zugleich als das Reale κατ' ἐξοχήν, das Absolute selbst als absolutes Sein enthalten ist (370), ist also jener Punkt gefunden, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind; sie ist mithin nicht nur die erste spekulative Erkenntnis, sondern zugleich das Prinzip und der Grund der Möglichkeit aller Philosophie überhaupt (368). »Gäbe es nicht in unserem Geiste selbst eine Erkenntnis, die von aller Subjektivität unabhängig und nicht mehr ein Erkennen des Subjekts als Subjekt, sondern ein Erkennen dessen, was allein überhaupt auch ist und allein erkannt werden kann, des schlechthin Einen, so müssten wir in der That auf alle absolute Philosophie Verzicht thun, wir wären ewig mit unserm Denken und Wissen eingeschlossen in die Sphäre der Subjektivität und wir müssten das Resultat der kantschen, sowie der fichteschen Philosophie als das einzig mögliche ansehen und unmittelbar zu dem unsrigen machen« (I. iv. 143). Diese Erkenntnis aber ist dadurch möglich, weil das Absolute selbst uns eingebildet ist als die Idee und das Wesen unserer Seele (I. iv. 371 Anm.). Weit entfernt also, dass es kein Wissen vom Absoluten gäbe, ist gerade das Absolute oder Gott der einzige unmittelbare Gegenstand der Erkenntnis, alle andere Erkenntnis dagegen nur mittelbare (I. vi. 151). Wer daher jene Evidenz, die in der Idee des Absoluten und nur in ihr liegt, und welche zu beschreiben, jede menschliche Sprache zu schwach ist, einmal erfahren hat, der wird alle Versuche, sie durch Glauben, durch Ahnung, durch Gefühl, oder welche Namen man hierzu erfinden möge, auf das Individuelle des Individuums zurückzuführen und zu beschränken, als jener ganz unangemessen, sie nicht nur nicht erreichend, sondern ihr Wesen selbst aufhebend betrachten müssen (I. vi. 27).

Das Wesen des Absoluten an und für sich offenbart uns nichts, es erfüllt uns mit den Vorstellungen einer unendlichen Verschlossenheit, einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit, es ist eitel Nacht, in welcher wir nichts zu erkennen vermögen. »Nur in der

Form aller Formen wird das positive Wesen der Einheit erkannt; jene aber (die absolute Form) ist uns als die lebendige Idee des Absoluten einverleibt, sodass unsere Erkenntnis in ihm und es selbst in unserer Erkenntnis ist, und wir in ihm so klar zu sehen vermögen als wir in uns selbst sehen und alles in einem Lichte erblicken, gegen welches jede andere, besonders aber die sinnliche Erkenntnis tiefes Dunkel ist« (I. iv. 404). Es giebt nicht ein absolutes Wissen und ausser diesem noch ein Absolutes, sondern beide sind Eins, und hierin besteht das Wesen der Philosophie. »Die erste Erkenntnis der Philosophie beruht auf der Gleichsetzung beider und der Einsicht, dass es kein anderes Absolutes giebt als in dieser Form (in der absoluten Evidenz selbst) und keinen andern Zugang zum Absoluten als diese Form, und dass, was aus dieser Form folgt, auch aus dem Absoluten selbst folgt, und was in jener ist, auch in diesem ist« (ebd.). »Diese ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist der Tag, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen, das Licht, in dem wir das Absolute klar erkennen, der ewige Mittler, das allsehende und alles offenbarende Auge der Welt, der Quell aller Weisheit und Erkenntnis« (405).

Denn die Form ist ja mit dem Wesen identisch, was also von der Form gilt, das muss folglich auch vom Wesen selber gelten. Nun ist aber die Form als Einheit des Denkens und Seins bestimmt, mithin muss auch das Wesen des Absoluten als Einheit des Seins und Denkens oder des Endlichen und Unendlichen aufgefasst werden. Das Absolute an und für sich betrachtet, oder das Wesen des Absoluten kann aber nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden, denn es ist nur absolut, und was auch in ihm sei, ist notwendig und immer nur wieder absolut (I. iv. 374); es ist der »ewige unsichtbare Vater aller Dinge«, der selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, und von welchem auch nichts als lautere Identität prädiert werden kann (252); in ihm sind die Gegensätze des Denkens und Seins oder des Unendlichen und Endlichen, Subjektiven und Objektiven schlechthin Eins; in dieser Hinsicht bezeichnet Schelling das Absolute auch kurzweg als das »Ewige.« Ist nun das Absolute als Einheit betrachtet, die Identität des Wesens und der Form, die letztere aber wiederum die Identität der Gegensätze des Endlichen und des Unendlichen, so kann mithin das Absolute auch als Identität der Identität oder als Einheit des Endlichen und Unendlichen in und mit dem Ewigen aufgefasst werden, wie dieses von Schelling hauptsächlich im »Bruno« geschieht, und es ergiebt sich somit eine Dreieinigkeit im absoluten Wesen, welche

dadurch eine gewisse Ähnlichkeit mit der christlichen Trinität erhält, dass Schelling das Ewige als den Vater, das Endliche als den Sohn, das Unendliche aber als den Geist bestimmt, obwohl diese Ausdrücke im Grunde hier garnichts mit jenen dogmatischen Bestimmungen zu thun haben, weil sie bei Schelling gar keine Personen, sondern bloss unpersönliche Momente im Absoluten bedeuten (252, 293).

Die Form des Absoluten oder das absolute Erkennen ist die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, denn nur ein solches Erkennen, das gleich unendlich ideal und real ist, ist ein absolutes Erkennen (323). Diese totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven bezeichnet Schelling, wohl durch Hegel veranlasst, auch als Vernunft, und da sie die Form des Absoluten ist, als absolute Vernunft, zu deren Begriff man dadurch gelangt, dass man beim Denken vom Denkenden abstrahiert (114). Sind nun im Absoluten Wesen und Form identisch, ist mithin das absolute Erkennen das absolute Wesen, das absolute Wesen das absolute Erkennen (303), so ist das Absolute selbst nichts anderes, als die absolute Vernunft, d. h. die Vernunft ist das wahre Ansich der Dinge, ausser ihr ist nichts und in ihr ist alles, sie ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich, kurz, die Vernunft ist das Wesen der Welt (115 f.). Die Vernunft ist weder etwas Subjektives, noch etwas Objektives, sondern die ewige Gleichheit des Subjektiven und Objektiven ist in ihr selbst zugleich das Erkennende und Erkannte — nicht ich bin es, der diese Gleichheit (in der intellektuellen Anschauung) erkennt, sondern sie selbst erkennt sich, und ich bin bloss das Organ von ihr. Eben deshalb ist Vernunft Vernunft, weil in ihr nicht das Subjektive das Erkennende ist, sondern weil in ihr das Gleiche das Gleiche erkennt und der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität sich in seiner höchsten Instanz ausgleicht (I. vi. 143). Während im endlichen Denken Subjekt und Objekt schlechthin getrennt sind, und das subjektive Denken oder das Ideale am objektiven Sein oder dem Realen seinen notwendigen Gegensatz findet, sind beide im Absoluten schlechthin Eins, d. h. das Denken ist in ihm unmittelbar auch ein Setzen des Seins, Denken und Sein sind nur der Potenz, nicht aber der That nach in ihm enthalten, und erst in der endlichen Erscheinung treten sie auseinander (I. iv. 324). Die beiden Gegensätze in der absoluten Form sind in ihr als der absoluten Erkenntnis nur als ideelle Gegensätze enthalten — wahrhaft real ist nur ihre Einheit; die Gegensätze selbst sind nur ideelle Bestimmungen des Realen, oder die Differenz des Ideellen und Reellen ist selbst nur eine Differenz in der Sphäre des Begriffs (I. iv. 284. 291). Hiermit ist nun der »wahre« oder absolute Idealismus gegeben, nach

welchem zwischen Denken und Sein kein Unterschied mehr vorhanden, und beide nicht von einander abhängig, sondern schlechthin Eins sind. Nach dieser Ansicht bedarf es keines besonderen Realprinzips mehr, um das Gedachte auch als ein Seiendes hinzustellen, sondern das Denken des Absoluten schliesst unmittelbar auch das Sein des Gedachten mit ein, und Realismus und Idealismus sind bloss relative, nur im endlichen Denken vorhandene Gegensätze, die aber auf das Absolute keine Anwendung finden (I. II. 67, IV. 381).

Ist die Vernunft alles und ausser ihr nichts, dann kann das absolute Erkennen auch als ein Selbsterkennen des Absoluten bezeichnet werden. Es ist hierbei aber entfernt nicht an ein Bewusstsein desselben zu denken. Das Absolute ist nicht bewusstlos, insofern es die Einheit des Subjektiven und Objektiven und damit das Prinzip des Bewusstseins ist, es ist aber auch nicht bewusst, denn alles Bewusstsein beruht auf der relativen Einheit des Denkens und Seins, im Absoluten aber ist absolute Einheit (I. V. 377). Insofern man das Absolute nur in seiner Beziehung auf das Wissen und das Bewusstsein betrachtet, kann man es immerhin als »absolutes Bewusstsein« bezeichnen. Da sie aber ebenso gut auch Prinzip des Seins und der realen Seite der Welt ist, so ist gar kein Grund vorhanden, die absolute Einheit bloss auf ihre Beziehung zum Bewusstsein zu beschränken und die andere Seite ausser acht zu lassen, welche ebenso reell und von gleicher Ursprünglichkeit ist, wie diese. »Erst dann werde ich glauben, dass du sie wahrhaft an sich erkennst und die intellektuale Anschauung von ihr habest, wenn du sie auch von der Beziehung auf das Bewusstsein befreit haben wirst« (I. IV. 256). Um die unendliche Tiefe und Höhe der Vernunft unmittelbar zu erkennen, muss man die Enge, in der man sich zuvor festgehalten, indem man die höchste Einheit auf das Bewusstsein eingeschränkt hatte, verlassen und sich in den freien Ocean des Absoluten begeben (293), d. h. man muss erkennen, dass der Ausdruck »absolutes Bewusstsein« für das Absolute ein unangemessener und uneigentlicher ist, und dass mit ihm im Grunde nichts weiter als ein unbewusstes absolutes Wissen gemeint ist.)*

Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnisakt, welcher, da ja nichts ausser ihm vorhanden, sich selbst Stoff und Form ist, ein Produzieren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Ganzheit als Idee, als lautere Identität zum Realen, zur Form wird und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form, in-

*) Vgl. v. Hartmann: Aesthetik (1886—87), I. S. 34.

sofern als Objekt, in das Wesen oder das Subjekt auflöst (I. II. 62). Es muss nämlich im Absoluten ein stetiger Übergang vom Wesen zur Form, von der Form wiederum zum Wesen angenommen werden, weil es zu seiner Idee gehört, dass es unmittelbar durch seinen Begriff auch sei, sein Wesen ihm auch Form und die Form das Wesen sei. »Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existierende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders, denn wirklich sein kann. Aktuelle, wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form und ist ewig, durch sich selbst geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz: es müsste also, wenn es in jener aus sich selbst herausträte, in seiner Existenz ausser sich selbst sein und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist, insbesondere da das Ewige oder Gott eben das ist, dessen Wesen in der Existenz besteht« (I. VII. 57). Dieses ewige Gebären des Wesens in die Form, welches aus der Idee des Absoluten hervorgeht, bezeichnet Schelling auch als die absolute Selbstaffirmation Gottes oder als die göttliche Selbstbejahung im Wissen von sich selbst; und da in jeder Affirmation ein Affirmierendes und ein Affirmiertes, das Affirmierende aber ein Wissen des Subjektiven, das Affirmierte dagegen des Objektiven ist (I. VI. 145), so kann mithin auch das Wesen als das Subjekt, die Form dagegen als das Objekt bezeichnet, und der gesammte absolute Erkenntnisprozess als ein Subjekt-Objektivieren aufgefasst werden, indem das Wesen ewig in die Form überströmt, die Form ihrerseits ewig wieder ins Wesen zurückkehrt. Es ist jedoch hier kein Vor und kein Nach, kein Herausgehen des Absoluten selbst oder Übergehen zum Handeln, sondern es selbst ist dieses ewige Handeln, und alle Zeitverhältnisse finden auf dasselbe keine Anwendung (I. II. 63).

In dem Erkenntnisakt des Absoluten haben wir also zwei Handlungen zu unterscheiden: die, in welcher es seine Subjektivität und Unendlichkeit ganz in die Objektivität und die Endlichkeit bis zur wesentlichen Einheit der letzteren mit der ersteren gebiert, und die, in welcher es sich selbst in seiner Objektivität oder Form wieder auflöst in das Wesen. Da nun aber das Absolute selbst weder Subjekt noch Objekt, sondern nur das identische Wesen beider ist, so kann es als absoluter Erkenntnisakt nicht hier rein Subjekt, dort rein Objekt sein; es ist vielmehr immer, und es ist als Objekt, wo es die Form auflöst in das Wesen, und als Subjekt, wo es das Wesen in die Form bildet, nur die reine Absolutheit, die ganze

Identität (ebd.). »Das Absolute expandiert sich in dem ewigen Erkenntnisakt in das Besondere nur, um in der absoluten Einbildung seiner Unendlichkeit in das Endliche selbst dieses in sich zurückzunehmen, und beides ist in ihm Ein Akt. Wo also von diesem Akt der eine Moment, z. B. der Expansion der Einheit in die Vielheit, als solcher objektiv wird, da muss auch der andere Moment der Wiederaufnahme des Endlichen ins Unendliche, sowie der, welcher dem Akt, wie er an sich ist, entspricht, wö nämlich das eine (Expansion des Unendlichen ins Endliche) unmittelbar auch das andere (Wiedereinbildung des Endlichen ins Unendliche) ist, zugleich objektiv und jeder insbesondere unterscheidbar sein« (65).

So zeigt sich also auch hier jene oben erwähnte Dreieinigkeit im Absoluten als eine Dreiheit von Einheiten wieder, nämlich derjenigen, in welcher das Wesen absolut in die Form, derjenigen, in welcher die Form absolut in das Wesen gestaltet wird, und derjenigen, worin diese beiden Absolutheiten wieder eine Absolutheit bilden (64). »Die erste, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Absolutheit sich unmittelbar wieder in die andere, sowie diese sich in sie verwandelt, ist, als diese unterschieden, die Natur, wie die andere die ideale Welt, und die dritte wird als solche da unterschieden, wo in jenen beiden die besondere Einheit einer jeden, indem sie für sich absolut wird, sich zugleich in die andere auflöst und verwandelt« (66). In der Natur wird die reale Seite jenes ewigen Handelns offenbar. »Die Natur an sich oder die ewige Natur ist eben der in das Objektive geborene Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes, nur dass in ihm diese Einführung unmittelbar die andere Einheit begreift. Die erscheinende Natur dagegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form, also die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt und so sich selbst durch sich selbst als besondere Form darstellt. Die Natur, sofern sie als Natur, d. h. als diese besondere Einheit erscheint, ist demnach als solche schon ausser dem Absoluten, ist nicht die Natur als der absolute Erkenntnisakt selbst (*natura naturans*), sondern die Natur als der blosser Leib oder Symbol desselben (*natura naturata*). Im Absoluten ist sie mit der entgegengesetzten Einheit, welche die der ideellen Welt ist, als Eine Einheit; aber eben deswegen ist in jenem weder die Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind Eine Welt« (ebd.). »In der ewigen Natur wird das Absolute für sich selbst in seiner Absolutheit (welche lautere Identität) ein Besonderes, ein Sein, aber auch hierin ist es

absolut Ideales, absoluter Erkenntnisakt; in der erscheinenden Natur wird nur die besondere Form als besondere erkannt, das Absolute verhüllt sich hier in ein anderes, als es selbst in seiner Absolutheit ist, in ein Endliches, ein Sein, welches sein Symbol ist und als solches, wie alles Symbol, ein von dem, was es bedeutet, unabhängiges Leben annimmt. In der ideellen Welt legt es die Hülle gleichsam ab, es erscheint auch als das, was es ist, als Ideales, als Erkenntnisakt, aber so, dass es dagegen die andere Seite zurücklässt und nur die eine, die der Wiederauflösung der Endlichkeit in die Unendlichkeit, des Besonderen in das Wesen erhält« (67).

Natur und Geist sind also nicht wesentlich von einander verschieden, es findet keine qualitative, sondern nur eine quantitative Differenz zwischen ihnen statt, d. h. alle Verschiedenheit beruht bei ihnen nur auf dem Grade der Einbildung des Unendlichen in das Endliche, welche verschiedenen Grade Schelling auch als »Potenzen« bezeichnet. »Die Kraft, die sich in der Masse der Natur ergiesst, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur dass sie dort mit dem Übergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat; aber auch dieser Gegensatz, welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen, sondern der blossen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich ausser der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt« (I. iv. 128). Könnten wir nämlich alles, was ist, in der Totalität erblicken, so würden wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität, von Realem und Idealem, also nichts als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist, gewahren, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Übergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag, gewahren, dass also auch jene quantitative Differenz keineswegs an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt ist. »Denn da die absolute Identität, das, was schlechthin und in allem ist, durch den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität garnicht affiziert wird, so kann auch die quantitative Differenz jener beiden nicht in Bezug auf die absolute Identität oder an sich stattfinden, und die Dinge oder Erscheinungen, welche uns als verschiedene erscheinen, sind nicht wahrhaft verschieden, sondern realiter Eins, sodass zwar keins für sich, aber alle in der Totalität, in welcher die entgegengesetzten Potenzen ursprünglich sich gegen einander aufheben, die reine ungetrübte Identität selbst darstellen« (ebd., 127). Auf diese Weise also werden jetzt Natur- und Geistesphilosophie, die unverbunden parallel nebeneinander herliefen, aus dem Monismus des absoluten Idealismus abgeleitet, und damit ist

im wesentlichen das Ziel erreicht, welches Schelling sich bei der näheren Ausführung seines Identitätssystems vorgesetzt hatte.

Was Schelling hierbei vor allem betont, das ist der Gedanke der All-einheit des Seins, den er von seinem Vorbilde Spinoza übernommen und in dessen Ausmalungen er sich nicht genug thun kann. Da nämlich die absolute Identität alles ist, was ist, da sie also nur als Alles ist, so ist sie zugleich absolute Totalität und als solche das Universum: die absolute Einheit ist zugleich die absolute Vielheit, und beide verhalten sich nur wie Wesen und Form zu einander (I. iv. 125, vi. 156). »Gott ist unmittelbar kraft der Selbstaffirmation seiner Idee absolutes All, und hinwiederum das absolute All ist nichts anderes, als die unendliche Selbstaffirmation Gottes und Gott selbst« (vi. 174). »Gott und Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten Eines und desselben. Gott ist das Universum von der Seite der Identität betrachtet, er ist Alles, weil er das allein Reale, ausser ihm also nichts ist; das Universum ist Gott von Seiten der Totalität aufgefasst« (I. v. 366). Gott ist also nicht die Ursache des All, sondern das All selbst; das All wird nicht, sondern es ist unmittelbar mit Gott. Und weil Gott schlechthin untheilbar, ewig und unendlich ist, so ist mithin auch das Universum untheilbar, ewig und unendlich (I. vi. 176 f.). Und ferner, weil das Produzieren Gottes ein ewiger, d. h. überhaupt kein Verhältniß zur Zeit habender Akt der Selbstaffirmation ist, so ist auch das wahre Universum ewig und ausser allem Verhältniß zu Zeit und Raum zu denken (I. v. 460, 376), und alles Mögliche ist in ihm zugleich auch wirklich (v. 622). Alles ist Eins, und Eins ist Alles; die Vielheit ist keine Spaltung der ursprünglichen Einheit, sondern zwischen Einheit und Vielheit findet eben gar kein Unterschied statt. »In dieser lebendigen Identität nun hast du zumal den Widerstreit oder das Leben und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerstreit: denn die Einheit ist in der Vielheit als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst bejaht; die Einheit: denn die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz oder die Vielheit und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert sich in der Form und giebt in dieser Geburt nur sich selbst, d. h. die Einheit, zur Frucht: es hat den Gegensatz ewig und ursprunglos in sich; aber nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend, tritt es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen beruhigte Gegensatz oder die Form in das Wesen verklärt und selbst wesentlich in ihm, also dass das Eine die Allheit und die Allheit das Eine ist und so

erst die Existenz κατ' ἐξοχήν, die Existenz aller Existenz vollendet hervorbricht« (I. VII. 58). Wir haben hier also dem Begriffe nach ein ewiges Ineinander-Scheinen des Wesens und der Form, ein stetiges Übergehen der Einheit in die Vielheit und der Vielheit in die Einheit: Gott ist folglich keine leere, abstrakte, sondern konkrete Einheit, indem er selbst als Einheit zugleich alle Fülle und alle Gegensätze in sich begreift. »Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe, welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst dringt, oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes« (ebd. 59). »Jenes Wunder des Daseins oder das göttliche Leben als ein aktuelles und im vollsten Sinne wirkliches erkennen, heisst allein Wachen; alles andere ist Traum, Bild oder völliger Todesschlaf, ist Wissenschaft weder Gottes, noch der Dinge; denn wie möchte Gott erkannt werden ohne das, dessen Fülle er in seiner Existenz ist, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle ist?« (ebd.) —

Von hier aus unternimmt es nun Schelling, die Vielheit und den Wechsel der Dinge zu erklären, die wir in der endlichen Welt erblicken, und welche im Widerspruch mit der einen absoluten Identität und der zeitlosen Ruhe im ewigen Universum zu stehen scheinen, und zwar bedient er sich hierzu nach dem Vorbilde des Giordano Bruno einer Erneuerung der platonischen Ideenlehre, die hiermit von neuem anfängt, in der Geschichte der Philosophie eine Rolle zu spielen. Ist nämlich, wie wir sahen, jenes ewige Universum nur ein anderer Ausdruck für die Form des Absoluten, und diese wiederum selbst absolutes Erkennen, so kann das letztere in inhaltlicher Beziehung nur als Idee bezeichnet werden, und alle Vielheit und Mannichfaltigkeit im ewigen Universum beruht mithin allein auf der Vielheit der Ideen. Das ewige ideale Universum ist somit das transcendente Reich der Ideen (die platonische Ideenwelt): als Einheit gefasst, die Eine Idee, die Idee aller Ideen (I. IV. 243), die Form aller Formen, von Gott produziert, gleich ewig mit ihm, nicht verschieden von seinem Wesen, und darum auch bildlich »der dem Absoluten eingeborne Sohn« genannt (327). Während der Begriff als blosse Abstraktion des endlichen Denkens an sich selbst zwar unendlich ist, das Besondere oder Endliche aber sich entgegenstellen hat, von welchem er abstrahiert ist, so definiert dagegen Schelling die Idee als die Einheit des Allgemeinen und Besonderen, des Begriffes und der Anschauung, des Unendlichen und Endlichen, der Gattung und des Individuums (I. IV. 241—243, 347), d. h. die Idee

ist ihm nicht, wie der Begriff, eine abstrakte Allgemeinheit, sondern sie ist ein konkretes Gedankengebilde, welches zugleich alle Besonderheiten in sich begreift (I. vi. 546). Er hat hiermit die Idee ganz richtig gefasst; indessen wenn er meint, dass auch Plato die Idee so verstanden habe, welche doch bei diesem nichts ist als ein bloss logisches Abstraktum (vi. 185), so befindet er sich offenbar in einem historischen Irrtum, der wohl daher entstanden ist, dass Bruno den Plato durch die Brille des Neuplatonismus ansah.

Nur so, als Einheit des Allgemeinen und Besonderen, ist die Idee imstande, das ewige Universum zu erfüllen und die Mannichfaltigkeit in die Einheit des Absoluten zu übertragen. Denn das ewige Universum ist, wie das Absolute, schlechthin Eins und unteilbar, es können also in ihm keine besonderen Dinge, und damit kann es selbst keine Vielheit sein, als inwiefern jene das ganze ungeteilte Universum in sich aufnehmen, also selbst Universa, d. h. absolut, sind (I. v. 389). Nur weil in ihnen Allgemeines und Besonderes notwendig gleichgesetzt ist, sind die Ideen absolut (iv. 405), und sind sie eben jene besonderen Dinge, sofern sie in ihrer Besonderheit absolut, sofern sie also als Besondere zugleich Universa sind (v. 390). Jede Idee ist das Universum in der Gestalt des Besonderen (ebd.), oder sie ist das Absolute, angeschaut in dieser besonderen Form, sodass die Absolutheit dadurch nicht aufgehoben wird (370). Die verschiedenen Ideen haben als verschiedene keine Wesenheit an sich, sondern sind nur ideelle Formen und Bilder, unter welchen im absoluten Erkennen das Ganze ausgeprägt wird, und insofern sie in diesem sind, sind sie die ganze Welt selbst und haben nichts ausser sich, mit dem sie verglichen oder dem sie entgegengesetzt werden könnten (iv. 394). So ist z. B. die Pflanze die absolute Form oder das Universum in Gestalt der Pflanze, das Tier dasselbe in der Gestalt des Tieres, und jene besonderen oder Einzelideen sind nur dadurch möglich, dass sie die ungeteilte Fülle der Einheit in sich aufnehmen können, also als besondere vernichtet werden; denn als solche würden sie das absolute Wesen beschränken, indem sie andere Formen von sich ausschliessen (395). Was von allen bekannten und sichtbaren Dingen der Art des Endlichen, im Unendlichen zu sein, am nächsten kommt, ist die Art, wie das Einzelne im organischen Leibe zum Ganzen verbunden ist: denn so wenig dieser einzelne organische Teil im organischen Leib als einzelner gesetzt ist, ebenso wenig auch im Absoluten das Einzelne als Einzelnes; und gleich wie ein organischer Teil dadurch, dass er, reell betrachtet, nicht einzeln ist, nicht aufhört, ideell oder für sich selbst einzeln zu sein, ebenso auch das Endliche, sofern es im Absoluten ist (iv. 250).

Weil aber von den Ideen jede für sich absolut, und doch jede begriffen ist in der absoluten Form, die selbst aus dem Wesen hervorgegangen und mit ihm Eins ist, so bezeichnet Schelling die Ideen auch bildlich als die »unmittelbaren Söhne oder Kinder Gottes« (iv. 223) — »selige Wesen, welche einige die ersten Geschöpfe nennen, die in dem unmittelbaren Anblicke Gottes leben, von denen wir aber richtiger sagen werden, dass sie selbst Götter sind« (iv. 405).

Ist nun das transcendente Reich der Ideen das wahre Universum, in welchem es der Realität nach kein Besonderes, sondern nur Allgemeines, kein Endliches, sondern nur Unendliches giebt, indem ja die Ideen als absolute dem Wesen nach alle einander gleich sind und alle Besonderheit bei ihnen nur auf der ideellen Form beruht, sind somit die Ideen selber im eigentlichen Sinne die »Dinge an sich«, so heisst folglich ein Ding, wie es an sich ist, betrachten: bei ihm von aller Besonderheit, dem Prinzip der Endlichkeit, abstrahieren und dasselbe als unendlich oder absolut begreifen. Vom Standpunkt der Vernunft aus giebt es somit keine Endlichkeit, denn aus Gott emaniert nur Unendliches; die Dinge also als endlich, verschieden oder mannichfaltig betrachten, heisst so viel, als sie nicht betrachten, wie sie an sich sind (iv. 119, vi. 161).

Allein wenn in Wahrheit nichts ist als die absolute Identität des Seins und Denkens, des Besonderen und Allgemeinen, des Endlichen und Unendlichen u. s. w., wenn in dem All überall keine wesentliche oder qualitative Differenz denkbar ist, sondern nur die absolute, lautere und ungetrübte Indifferenz, die identisch ist mit der ewigen Ruhe, eine »undurchdringliche Finsternis oder lauterer Licht«, woher kommt es denn, dass wir Denken und Sein von einander trennen und damit wenigstens eine quantitative Differenz beider setzen, woher kommt es ferner, dass uns die Dinge im allgemeinen als endlich, als besondere oder einzelne, verschieden, mannichfaltig und in steter Veränderung begriffen erscheinen, und dass wir sie selbst dann noch als solche betrachten müssen, wenn die philosophische Reflexion oder die Vernunft uns vom Gegenteil belehrt hat? Hierauf antwortet Schelling, dass dieses alles nur auf einer Täuschung unseres subjektiven Bewusstseins beruhe: »In den Dingen siehst du nichts als die verschobenen Bilder jener absoluten Einheit, und selbst im Wissen, sofern es eine relative Einheit ist, siehst du nichts anderes als ein nur nach anderer Richtung verzogenes Bild jenes absoluten Erkennens, in welchem so wenig das Sein durch das Denken als das Denken durch das Sein bestimmt ist« (iv. 256). Jene Trennung wird nur ideell und nur im Bewusstsein gemacht (257), und ebenso ist alle Thätigkeit

und Bewegung nur eine Betrachtungsweise des Einzelnen, welche das unveränderliche, sich immer gleiche wahre Sein garnicht berührt (314): in der Erscheinungswelt erblickt man nur den getrübbten Schein der absoluten Einheit, und daher erscheint das Universum bloss sinnlich, bestehend aus abgesonderten Dingen, die vergänglich und unaufhörlich wandelbar sind (320). Allein indem hiermit alle Differenz ihre Ursache bloss in der sinnlichen Betrachtungsweise der Dinge und damit im endlichen Bewusstsein haben soll, wird das Problem nur zurückgeschoben, aber nicht gelöst; denn jetzt fragt es sich: woher entspringt denn diese subjektive Betrachtungsweise, und wie ist es möglich, dass dasjenige, was an sich Eins unveränderlich und unendlich ist, auch nur in Gedanken sich von einander absondern und ein von seinem absoluten Grunde getrenntes Leben führen kann? Es hilft nichts, dass Schelling, um dieser Frage zu entgehen, an einigen Stellen seiner Schriften die Realität der Erscheinungswelt überhaupt ableugnet und sie als ein blosses Nichtsein bestimmt (IV. 298, VI. 44). Die Erscheinungswelt ist, wenn auch als eine bloss subjektive Erscheinung, und daran können alle philosophischen Machtsprüche nicht rütteln; es muss also nach einem realen Grunde gesucht werden, auf welchem diese ganze »verworrene« Anschauungsweise ruht.

Zunächst steht soviel fest, dass dasjenige, was als quantitative Differenz gesetzt ist, in Bezug auf das All oder Wesen nur als relativ negiert, oder als Nicht-Wesen, d. h. als Erscheinung gesetzt sein kann (VI. 180). Der Welt des Besonderen oder der Erscheinungswelt kommt somit allerdings ein Sein, zugleich aber auch ein relatives Nichtsein zu, und eben auf dem letzteren beruht die Besonderheit und mit ihr das Wesen des endlichen Daseins (181). Dieses relative Nichtsein aber beruht auf den Relationen der Dinge unter einander, die Gott zwar nicht besonders erschaffen, welche aber mit dem Setzen der Ideen oder den unendlichen Positionen Gottes unmittelbar gesetzt sind, wie der Schatten mit dem Körper, und daher gleich ewig sind mit der absoluten Idee oder dem All, das ihnen nicht der Zeit, wohl aber dem Begriffe nach vorangeht (VI. 189, VII. 160). Während nämlich Gott selbst als unendliche Position oder Selbstbejahung und damit zugleich als unendliche Position von unendlichen Positionen notwendiger Weise ohne alle Relation ist, da er nichts ausser sich hat, mit dem er verglichen werden könnte, so stehen dagegen die Positionen oder Ideen im Verhältnis, da sie andere Positionen ausser sich haben und hierdurch, als nur begriffen in Gott, von ihm unterschieden sind (VII. 160). An sich

ist jede Position absolut und selbst nur das Absolute in einer besonderen Form gesetzt; die adäquate Betrachtungsweise der Dinge reflektiert daher auch einzig auf diese Absolutheit, d. h. sie betrachtet jede Wesenheit derselben in ihrer Absolutheit, wie sie als Ausstrahlung seiner unendlichen Selbstbejahung in Gott als ihrem Centrum leben und sind. Indem sie als absolut aber zugleich jede in einer besonderen Form gesetzt sind und damit in Relation zu einander treten, läuft neben ihrem Leben im Absoluten unmittelbar ein Leben in Relationen her, auf welches die verworrene und inadäquate Ansicht allein bei der Betrachtung ihre Aufmerksamkeit richtet; und dieses Leben, welches die Dinge bloss in Relationen haben, und inwiefern sie es nur durch diese haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehen und Geburt und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben jedes Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit, das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, soweit es durch die blossen Verhältnisse der Positionen unter einander möglich ist, d. h. es ist ein nichtiges Leben. Das in der Relation Entstandene ist, inwiefern es bloss auf Relation beruht, auch ein blosses Ens imaginarium, leeres Geschöpf ohne innere Einheit, ein Scheinbild, das ist und auch nicht ist, je nachdem, wie es betrachtet wird (164). Was an ihm positiv ist, das ist allein die absolute Position oder die Idee, welche ihm die erscheinende Realität verleiht, da die blossen Relationen auch nicht einmal diese zu geben vermöchten. Das wirkliche Ding ist selbst die Idee, aber die bloss unter Relationen geborene, oder inwiefern sie auch ein Leben in Bezug auf andere, nicht nur auf Gott hat (169). »Die Idee ist der in dem Nichtssein des Dinges für sich durchleuchtende Blick, der es sichtbar und erscheinen macht« (165). Das Phänomen der Dinge lässt sich daher beschreiben als beruhend auf einem Doppelbilde. »Das reine Kompositum oder die Relation für sich wäre als ein blosses Ens imaginationis ohne alle Realität und könnte nicht gesehen werden ohne das Positive, das in ihm wiederleuchtet. Mit dem Positiven der durchleuchtenden Idee verbunden, erzeugt es aber ein Doppelbild: wir sehen die Position mit dem, was an sich nichts ist, dem blossen Kompositum, zugleich, also eine Mischung von Realität und Nichtrealität, ein wahres Scheinbild« (172). Die Idee ist die Substanz, das »Herz der Dinge«; das wahre Sein ist nur in der Idee, das endliche Dasein aber ist ein bloss abgeleitetes Sein und, abgelöst von der Idee, kommt ihm keine Wirklichkeit zu (IV. 303, VI. 183).

Indem hiermit die Erscheinungswelt auf die mit den absoluten Ideen zugleich gesetzten Relationen derselben unter einander zurück-

geführt und das endliche Universum oder die natura naturata als ein Widerschein des absoluten All oder der natura naturans aufgefasst wird (vi. 199), so scheint damit zwar eine Erklärung für die in ihm enthaltenen Verschiedenheiten und hiermit allenfalls auch die Möglichkeit der inadäquaten Erkenntnis gegeben, allein die endliche Welt selbst bleibt doch auch jetzt immer noch ein blosser Schein, eine Nichttreatität, und die Frage ist immer noch unentschieden, woher denn die scheinbare Realität derselben stammt, und wie die endlichen Dinge es anfangen, sich aus ihrem gemeinschaftlichen Zusammenhang in der einen absoluten Idee abzusondern, zu einem selbständigen Dasein zu gelangen und die Idee mit in die Zeitlichkeit hinabzuziehen (iv. 261), sodass sie nur mehr getrübt und in unvollkommener Weise, wie das Abbild im Verhältnis zum Urbild, in der Endlichkeit hindurchscheint. Auf diese Frage war die »Darstellung meines Systems« die Antwort schuldig geblieben mit dem Bemerken, dass sie hier noch garnicht beantwortet werden könnte, wo vielmehr bewiesen worden, »dass eine solche Absonderung nicht an sich möglich und vom Standpunkt der Vernunft aus falsch, ja, die Quelle aller Irrtümer sei« (iv. 128). Allein schon im »Bruno« taucht diese Frage verschiedentlich wieder auf, und es findet sich bereits hier der Gedanke ausgesprochen, dass allem, was aus der absoluten Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureissen scheint, »in ihr zwar die Möglichkeit, für sich zu sein, vorherbestimmt sei, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins nur in ihm selbst liege« (iv. 282). Wenn aber hier das Problem im Grunde doch noch unentschieden gelassen wird, so bildet diese ganze Frage nach dem Prinzip der Endlichkeit den Hauptgegenstand der Schrift über »Philosophie und Religion«, und an diese müssen wir uns daher halten, wenn wir über diesen wichtigen Punkt Aufklärung haben wollen.

Hier weist Schelling zunächst alle Vorstellungen zurück, welche, wie die Emanationstheorie, einen stetigen Übergang vom Absoluten zur endlichen Welt annehmen. Vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Übergang: der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar. Im Absoluten kann ihr positiver Grund nicht liegen, denn in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produzieren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. »Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mitteilung von

Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mitteilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen« (I. VI. 38). Der Grund dieses Abfalls aber liegt nicht im Absoluten, er liegt lediglich im Realen, Angeschauten selbst, welches ganz als ein Selbständiges, Freies zu betrachten ist. »Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit und, inwiefern diese durch die Einbildung des absolut Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form, und dadurch in dem Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst, welches eben daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge produziert (40). »Das Produzierende bleibt immer die Idee, welche, sofern sie bestimmt ist, Endliches zu produzieren, in ihm sich anzuschauen, Seele ist. Das, worin sie sich objektiv wird, ist nicht mehr ein Reales, sondern ein blosses Scheinbild, ein immer und notwendig Produziertes, das nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf diese nur, sofern sie von ihrem Urbild abgefallen ist, wirklich ist« (41). Dass der Seele das Positive des Insiehselbstseins zur Negation wird, und dass sie daher nicht mehr, wie im Absoluten als Idee existierend, Absolutes und Ewiges, sondern nur Nichtabsolutes und Zeitliches produzieren kann, dies ist die Strafe für ihre Schuld des Abfalls, weil sie, in ihm sich in ihrer Selbstheit ergreifend, das Unendliche in sich der Endlichkeit untergeordnet hat (52). Der Abfall selbst aber ist so ewig (ausser aller Zeit) als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. »Denn wie jene auf eine ewige Weise als Idealität in ein anderes Absolutes als Reales geboren wird, und wie dieses andere Absolute als Uridee notwendig eine gedoppelte Seite hat, die eine, wodurch es in sich selbst, die andere, wodurch es im Ansich ist: so ist eben damit und auf gleich ewige Weise der Uridee, wie jeder der in ihr begriffenen Ideen, ein doppeltes Leben verliehen: eines in sich selbst, wodurch sie aber der Endlichkeit sich verpflichtet, und welches, inwiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben ist, das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist. Dieser Ewigkeit des Abfalls und seiner Folge, des sinnlichen Universums, unerachtet, ist aber in Bezug auf das Absolute sowohl, als auch in Bezug auf die Idee an sich selbst jener Abfall, wie dieses Universum, ein blosses Accidenz, da der Grund von ihm weder im Absoluten, noch in der Idee an sich liegt, sondern nur in der Idee von der Seite ihrer Selbstheit betrachtet. Er ist ausserwesentlich für das Absolute wie für das Urbild, denn er verändert nichts in beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch sich in das Nichts einführt

und in Ansehung des Absoluten wie des Urbildes wahrhaft Nichts und nur für sich selbst ist« (41).

Man sieht, Schelling weiss mit der endlichen Welt nichts Rechtes anzufangen: er kann ihr keine eigentliche Realität zusprechen, um nicht aus seinem Monismus herauszufallen, er kann aber ihr Dasein doch auch nicht gänzlich leugnen, und so bleibt sie als ein seltsames Gemisch von Realität und Nichtrealität in unklarer Schwebelage bei ihm in der Luft hängen. Indem aber seine eigentliche Meinung doch die zu sein scheint, dass sie eine bloss subjektive Erscheinung der von ihrem unmittelbaren Sein in den Ideen abgefallenen Seelen bilde, muss er diesen Seelen immerhin doch eine gewisse Selbständigkeit und Realität zuschreiben und hebt damit nicht nur seine frühere Meinung von einer objektiven, transcendenten Realität der endlichen Seins- und Bewusstseinswelt, der Natur und des Geistes auf, sondern er durchbricht zugleich auch seinen rein monistischen Standpunkt, der ihm doch als das wesentlichste Ziel vorgeschwebt und die Grundlage seines Philosophierens von Anfang an gebildet hatte, und verfällt in einen unfruchtbaren Dualismus, der ebensowenig den Thatsachen Rechnung tragen, wie das nach Einheit strebende philosophische Bedürfnis befriedigen kann. —

Überblicken wir jetzt von dem nunmehr gewonnenen Standpunkte aus diese erste Hauptperiode oder das rein pantheistische Stadium der schellingschen Philosophie noch einmal im Ganzen, so muss das Hauptverdienst Schellings darin gesetzt werden, dass er zum ersten Male wieder in voller Reinheit und Schärfe den grossen Gedanken der Identität des Denkens und Seins hervorgehoben und an die Spitze seiner Spekulation gestellt hat. In ihm war der Schlüssel des Rätsels gefunden, wie die ideale Bewusstseins- und die reale Daseinswelt mit einander korrespondieren und in wechselseitigem Verkehr zu einander stehen können, jenes Rätsel, das durch Kant in seiner vollen Bedeutung ans Licht getreten und zum Ausgangs- und Angelpunkt alles Denkens gemacht war, welches dieser aber ebensowenig, wie Fichte, wahrhaft zu lösen vermocht, sondern nur durch einen dogmatischen Machtspruch zurückgeschoben hatte, indem er das Reale ins Ideale auflöste und das subjektive Ich zum Träger und Produzenten des Daseins machte. Denken und Sein, Ideales und Reales sind identisch, sie sind nur die beiden Gabelungen eines und desselben Dritten, die Erscheinungsweisen, in welche das Absolute für das Bewusstsein auseinandertritt, während es selbst in seinem Ansich ewig hinter der Grenze des Bewusstseins bleibt: damit waren mit genialer Kühnheit die Schranken der Endlichkeit durchbrochen, die Kant mit allzu ängstlicher Bedächtigkeit dem

menschlichen Philosophieren hatte ziehen wollen; das endliche Denken hatte nun keine Dämme mehr und konnte sich frei in den Ocean des Unendlichen ergiessen, Endliches und Unendliches waren sich nun nicht mehr fremd, sondern im Grunde eines Wesens, die Brücke vom Endlichen zum Absoluten war geschlagen, und für alle Zeiten die sichere Basis gewonnen, auf welcher Metaphysik überhaupt erst möglich ist.

Kühn und himmelstürmend, wie das Ergebnis, war auch die Art und Weise, wie Schelling zu ihm gekommen war. Die intellektuale Anschauung, die Kant gelehrt hatte, sollte der Berührungspunkt zwischen dem Endlichen und Absoluten sein, ein subjektiver Vorgang im endlichen Denken, der aber zugleich identisch sein sollte mit dem absoluten Denken selbst; sie sollte das Organ sein, um jene grosse Wahrheit zu begreifen, d. h. das Organ der Philosophie überhaupt, und alles Nichtverstehen der letzteren sollte nur auf dem Mangel dieses Organs beruhen. Hierin liegt entschieden ein wunder Punkt der schellingschen Spekulation, welche damit prinzipiell auf Allgemeinverständlichkeit verzichtet und den Schein pharisäischen Hochmuts auf sich ladet, indem sie den Anspruch erhebt, nur für die Auserwählten da zu sein, die sich des Besitzes eines solchen Organs erfreuen. Behauptet doch Schelling, die intellektuale Anschauung sei das einzige Organ der Philosophie, und es gäbe überhaupt keinen andern Weg, als sie, um in die erhabenen Tiefen jener einzudringen. Was Wahrheit ist und deutlich gedacht wird, das muss sich auch anderen auf dem gewöhnlichen Wege der Mitteilung verständlich machen lassen, wofern dieselben nur auf der gleichen Höhe der Abstraktionsfähigkeit stehen; die Berufung hierbei auf ein besonderes Organ ist nicht nur eine selbstgefällige Bequemlichkeit, die wähnt, sich damit den mühsamen Umweg des abstrakten Beweises ersparen zu können, sondern sie ist auch geradezu gefährlich für die Philosophie, die sich nur allzu leicht aus ihr ein Recht herleiten kann, sich in unverständliche Phantastereien zu verlieren, und welche gerade wegen der Abstraktheit ihrer Probleme den Zusammenhang mit der realen Wirklichkeit nicht verlieren darf. Will man unter der intellektualen Anschauung nichts weiter verstehen, als die geniale Intuition, vermöge welcher der Philosoph in ähnlicher Weise, wie der Künstler, im Augenblick seiner Konzeptionen mehr sieht, als andere Menschen, also die eigentliche philosophische Veranlagung, dann ist gegen sie nichts weiter einzuwenden. Aber erstens ist die so verstandene intellektuale Anschauung nicht unmittelbar identisch mit dem göttlichen Denken selbst, sondern höchstens als subjektiver Bewusstseinsvorgang ein

Abbild desselben im endlichen Denken und daher notwendig mehr oder weniger mit sinnlichen Elementen vermischt, und zweitens entbindet sie den Philosophen auch nicht der Pflicht, dasjenige, was er selbst unmittelbar, gleichsam in einem einzigen Blick erschaut hat, den Anderen nun auch in mittelbarer Weise darzulegen. Er darf sich hierbei nicht einzig auf seine eigene Anschauung berufen und denjenigen, die ihn nicht gleich verstehen, nur so einfach den Mangel des hierzu nötigen Organs vorwerfen. Es ist richtig, dass selbst die eingehendste theoretische Beweisführung noch nicht jenen Grad von Überzeugung gewähren kann, wie sie vielleicht die in diesem Sinne verstandene intellektuale Anschauung selbst unmittelbar besitzt; aber das darf doch keinesfalls den Philosophen abhalten, diese diskursive Beweisführung nun auch wenigstens zu versuchen und zu sehen, wie weit sich die intellektuale Anschauung in logische Abstraktionen umsetzen lässt. Hier also hatte eine spätere Spekulation einzugreifen, um beiden Mängeln in der schellingschen Darstellung abzuhelpen: sie musste nicht nur seine unkritische Konfundierung des endlichen und des absoluten Denkens berichtigen und die intellektuale Anschauung, wie er sie geschildert, allein dem absoluten Wesen zuschreiben, sondern sie musste auch den diskursiven, und zwar genauer den induktiven Beweis jener Wahrheit führen, die in Schellings Geist nur erst auf dem Wege einer genialen Intuition aufgegangen war, und damit die Philosophie auf einen festen Boden stellen. Dies konnte sie aber erst, als nach dem gänzlichen Zusammensturze der deduktiven Philosophie, die im hegelschen Systeme ihren Höhepunkt erreicht hatte, alle Hoffnung auf die Macht der Deduktion gebrochen war und die inzwischen mächtig aufgeblühten Naturwissenschaften mit ihrer Induktion den Weg gewiesen hatten, auf dem allein sichere Resultate zu erlangen sind. Bis dahin aber führte die Deduktion selbst noch einen schweren Kampf ums Dasein, ohne doch im Ganzen den glänzenden Resultaten der induktiven Naturwissenschaft gegenüber viel mehr als fast lauter unfruchtbare Blüten zu treiben, und selbst heute, wo auch die Philosophie sich auf der Induktion aufbaut, wirkt doch der einstige Glaube an die zauberische Macht der Deduktion bei manchen noch derartig nach, dass sie auch jetzt noch immer von einer induktiven Philosophie nicht eigentlich etwas wissen wollen, ja, vielfach noch garnicht einmal imstande sind, den Gang und das Wesen derselben richtig zu würdigen.

Die unmittelbare Folge seines Ausganges von der intellektualen Anschauung war für Schelling sein absoluter Idealismus, und hierin eben beruht der Hauptmangel seiner gesammten Spekulation, aus

dem sich alle weiteren Mängel derselben ergeben. Schelling hat ganz recht, dass die Philosophie Idealismus sein müsse, weil sich nur auf diesem Standpunkt überhaupt das Wissen erklären und eine Brücke zu der bewusstseins-transcendenten Aussenwelt schlagen lässt, und seine Erneuerung der platonischen Ideenlehre war eine philosophische That, welche berufen war, neues Leben in die Spekulation überhaupt zu bringen und die schönsten Ergebnisse zu zeitigen; aber er hat nicht recht, den Idealismus als einen absoluten zu behaupten und damit die Idee zum alleinigen und ausreichenden Erklärungsprinzip zu machen, neben welcher kein anderer Faktor mehr in Frage kommt. Wer annimmt, dass die Vernunft Alles und Alles, bis in sein innerstes Wesen zergliedert, nichts als Vernunft sei, der kann natürlich das Unvernünftige, Schlechte und Widerspruchsvolle in der Welt nicht erklären, d. h. für ihn muss die ganze Welt überhaupt ein Rätsel bleiben, und er handelt schliesslich nur konsequent, wenn er die Realität dieses Alogischen überhaupt leugnet und das endliche Dasein für einen blossen Schein erklärt, mag dieser Schein nun ein bloss subjektiver sein oder ihm auch noch irgend eine objektive Bedeutung zukommen. Im ersteren Falle wird das Problem nur zurückgeschoben, aber nicht gelöst, im letzteren dagegen, wie wir bereits oben sahen, indem ein Dasein ausserhalb und neben der absoluten Vernunft gesetzt wird, der Ring des absoluten Monismus durchbrochen, und die Philosophie einem haltlosen Dualismus überliefert; in beiden Fällen aber, die beide bei Schelling zugleich Geltung haben, auch der Begriff des Absoluten mit affiziert und Gott zu einem reinen Abstraktum versteinert, das unserer Fassungskraft um so ferner gerückt ist, als alle Anschauungsformen und Kategorien des Endlichen auf ihn gar keine Anwendung finden sollen. Dieser abstrakte Monismus mit seiner unvermeidlichen Folge, dem Akosmismus, den Schelling als ein übles Erbteil von Spinoza übernommen, will seinem Gotte Alles geben, aber er giebt ihm nichts, denn nicht nur leugnet er die Realität der endlichen Dinge, um das absolute Wesen nicht zu beschränken, sondern er wendet die Begriffe, in einer solchen Weise verabsolutiert, auf ihn an, dass sie überhaupt gar keine klare Bedeutung mehr haben, und Gott als die absolute Nacht erscheint, von welcher Hegel mit Recht behaupten konnte, dass in ihr alle Kühe schwarz seien. Er erklärt somit nicht das Dasein, sondern er hebt es auf; damit lässt er aber vor allem das religiöse Gefühl unbefriedigt, das sich den Glauben an seine Existenz mit Recht nicht rauben lässt, und welches sein Verhältnis zu Gott als eine blosser Illusion verwerfen und damit sich selber aufgeben müsste, wenn seine eigene Existenz

nur eine an sich nichtige Scheinexistenz wäre. Von ihren ersten Anfängen an hat die Philosophie danach gerungen, diesen Kardinalwiderspruch zwischen der Absolutheit Gottes und der Realität der endlichen Welt zu überwinden und beide als gleichberechtigt existierende Faktoren zu erweisen, ohne dass sich ihre beiderseitigen Begriffe gegenseitig aufheben und beschränken. In Schellings System ist dieser Widerspruch in voller Schärfe abermals zum Durchbruch gekommen und zeigt sich bei ihm in seiner ganzen grellen Erscheinung. Seine eigentliche Lösung aber konnte doch erst einer Philosophie gelingen, welche sich in erkenntnistheoretischer Hinsicht zu grösserer Klarheit erhoben hatte, als Schelling sie besass, der seinen Ausgang vom fichteschen subjektiven Idealismus wohl niemals so recht eigentlich vergessen hat, einer Philosophie, für welche infolge ihres Durchgangs durch die Naturwissenschaften die objektive Realität der Welt ebenso unerschütterlich feststand, wie das Dasein Gottes, und welche vermöge ihres Grundprinzips imstande war, die Grenzen zwischen Gott und Welt genau zu bestimmen, ohne doch beide auseinander fallen zu lassen.

Schelling selbst hat in der Folge sein ganzes Bemühen darauf verwandt, den Ausgleich zwischen Gott und Welt herzustellen und beide in einem konkreten Monismus zu vereinen, der jedem von ihnen gleiche Rechnung trägt. Er hat darüber sein ursprüngliches Bestreben völlig aus den Augen verloren, den absoluten Idealismus zu einem einheitlichen System auszubilden und das gesammte Dasein in dem Spiegel der Idee aufzufangen. Dies war vielmehr die geschichtsphilosophische Aufgabe seines älteren Freundes Hegel, welcher ihr sein ganzes Leben gewidmet und mit grösserer logischer Zucht und umfassenderer Systematisierungskraft als jener ausgerüstet, auf dem Grunde des absoluten Idealismus ein philosophisches System errichtet hat, welches zu den imposantesten und in seinen äusseren Folgen bedeutendsten gehört, die jemals von einem menschlichen Denker eronnen worden. Schelling selbst ist über Anläufe und Bruchstücke kaum hinausgekommen und auch, wo er scheinbar Abgerundetes geliefert hat, fehlt ihm doch meist die innere Durchbildung und Vollendung. Er war eben nicht der Mann, um Systeme im eigentlichen Sinne zu schaffen, sondern nur um fruchtbare Gedankenkeime zu Systemen auszustreuen, und in dieser Beziehung hat er Bewunderungswürdiges geleistet und den grössten Einfluss auf die Philosophie ausgeübt. Indem er seine ursprüngliche Absicht aus den Augen verlor und sich ganz in das Problem des Verhältnisses zwischen Gott und Welt vertiefte, hat er selbst den absoluten Idealismus überwunden, und damit zum zweiten Male ein Blatt in

der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen, das nicht nur ihn selbst, sondern noch viele Andere begeistert hat, es vollzuschreiben, wenngleich er mit diesem neuen Standpunkt den geraden Hauptweg der philosophischen Spekulation verlassen und sich in eine verhängnisvolle Nebengasse begeben hat, sodass wir dieses zweite Hauptstadium seines Philosophierens erst in einem andern Zusammenhange besprechen können.

Schleiermacher.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768—1834), der Begründer der modernen wissenschaftlichen protestantischen Theologie, dem das allgemeine christlich religiöse Glaubensleben nicht weniger als die theologische Wissenschaft zu verdanken hat, hat sich von jeher, was die von ihm aufgestellte Gotteslehre betrifft, sowohl von befreundeter, wie von gegnerischer Seite den heftigsten Tadel gefallen lassen müssen, und diese Seite in seinem System gilt auch heute noch Vielen für den wundesten Punkt seiner gesamten philosophischen und religiösen Weltanschauung. Man hat sich oft und heftig darüber gestritten, ob Schleiermachers Gottesbegriff theistisch oder pantheistisch zu fassen sei, und bibelfeste, um das Fundament ihres christlichen Glaubens besorgte Männer, die sich Gott überhaupt garnicht anders als persönlich vorstellen konnten, haben gar kein Bedenken getragen, sich für die erste Seite der Alternative zu entscheiden und Schleiermachers Lehren in theistischem Sinne zu interpretieren. Allein schon David Friedrich Strauss hat in seiner vortrefflichen Abhandlung über Schleiermacher in den »Charakteristiken und Kritiken« (1839) auf den antitheistischen, spinozistischen Charakter seines Gottesbegriffes hingewiesen und in einleuchtender Weise dargelegt, dass die Hauptsätze der schleiermacherschen Glaubenslehre erst dann recht verständlich werden, wenn man sie in die Formeln Spinozas zurückübersetzt, aus welchen sie ursprünglich geflossen seien, und Zeller schliesst sich ihm unbedingt an, wenn er in seinem Aufsatz »Zur Erinnerung an Schleiermachers Lehre von der Persönlichkeit Gottes« in den »Theologischen Jahrbüchern« (Bd. I. 1842) den fanatischen Gegnern der Unpersönlichkeit die Thatsache ins Gedächtnis zurückruft, dass der grösste moderne christliche Theologe die Persönlichkeit Gottes geleugnet habe. Die schleiermachersche Gotteslehre ist seitdem noch vielfach Gegenstand der kritischen Untersuchung gewesen, so besonders auch von Seiten P. Schmidts in seiner Schrift über »Spinoza und Schleiermacher; die Ge-

schichte ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältnis« (1868) und Wilh. Benders, der sowohl in mehrern kleineren Abhandlungen,*) als auch im ersten Bande seines grösseren Werkes über »Schleiermachers Theologie« (1876) den pantheistischen Grundcharakter derselben bestätigt hat. Für denjenigen, der unbefangen die Dokumente prüft, kann überhaupt in diesem Punkte gar kein Zweifel bestehen, und so bleibt einer erneuten Darstellung der schleiermacherschen Gotteslehre nichts weiter übrig, als die in Frage kommenden Stellen noch einmal aus den verschiedenen Schriften zusammen zu suchen und ihnen dadurch, dass sie dieselben in die richtige Beleuchtung rückt, den gehörigen Nachdruck zu verleihen, den man bei ihnen an ihrem ursprünglichen Orte nur zu oft vermisst.

Man kann Schleiermacher von dem Vorwurfe nicht freisprechen, dass er an den Missverständnissen, die seine Aufstellungen vielfach hervorgerufen haben, zum grössten Teil selber die Hauptschuld trage. In ähnlicher Weise wie sein Universitätskollege Hegel, scheint auch er, sei es aus dem Grunde einer allzu friedvollen Gesinnung, sei es aus einer Art weltmännischen Geschmeidigkeit des Wesens, infolge welcher der hochangesehene Prediger und Universitätsprofessor allen unliebsamen und unbequemen Zänkereien aus dem Wege zu gehen suchte, absichtlich manche wichtigen Punkte in einem unbestimmten Dunkel gelassen und die Entscheidung darüber in jedermanns Belieben gestellt zu haben, ohne doch selbst für seine Person auf eine ganz bestimmte Meinung zu verzichten. Zu diesem rein äusserlichen Grunde aber kommt noch als inneres Moment der eigentümliche Charakter seiner philosophischen Denk- und Anschauungsweise überhaupt hinzu, der es ihm gestattete, die Antwort auf gewisse letzte Fragen aus wissenschaftlichen Gründen offen zu lassen und sie dem subjektiven Bedürfnis anheimzustellen. Dies wird sich uns sofort ergeben, wenn wir die erkenntnistheoretischen Ansichten Schleiermachers, wie er sie in seiner »Dialektik« (hrsg. von Jonas 1839) niedergelegt hat, in dieser Beziehung näher ins Auge fassen.

Die Dialektik sucht dem kantischen subjektiven Idealismus gegenüber eine realistische Erkenntnistheorie zu begründen. Nur dasjenige Denken ist ein Wissen zu nennen, welches einem Sein, nämlich dem darin gedachten, entspricht (Dial. 43). Alles Denken aber ist ein gemeinschaftliches Produkt der Vernunft und der Organisation des Denkenden (47), oder es kommt nur zustande durch die

*) »Schleiermachers philos. Gotteslehre.« Dissert. (1868) und Zeitschrift für Philos. B. 57 u. 58 u. s. w.

in einander greifende Thätigkeit der »intellektuellen« und der »organischen« Funktion des denkenden Subjektes, von denen die letztere die chaotische Mannichfaltigkeit der Eindrücke oder den Denkstoff liefert, welchen die erstere zur Einheit und näheren Bestimmtheit des Gedachten formt (63, 495). Mithin, da das Denken dem Sein entspricht, so findet sich auch hier auf der objektiven Seite derselbe Gegensatz wie im subjektiven Denken, nämlich als Gegensatz des Realen und Idealen wieder, und zwar ist die Vernunftthätigkeit gegründet im Idealen, die organische aber, als abhängig von den Einwirkungen der Gegenstände, im Realen. Es ist somit das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt, wie auf reale, und Ideales und Reales laufen parallel neben einander fort als modi des Seins (75). Beide müssen aber in ihrem Wesen identisch sein, wenn eine Übereinstimmung zwischen Denken und Sein zustande kommen soll: die Gleichsetzung beider Glieder des Gegensatzes, dass nämlich das reale Sein als äusserliches stetiges und das ideale Sein als innerliches sich entgegensetzendes beide dasselbe sind, nur auf andere Weise, ist die Grundvoraussetzung alles Wissens (397). Im Selbstbewusstsein ist uns diese Einheit des in beiden modis seienden Seins gegeben, aber da wir aus dem Dualismus der organischen und intellektuellen Funktion im Denken des Idealen und Realen nicht hinauskommen können, so vermögen wir sie auch nicht selbst zu erfassen, sie ist transcendent, d. h. etwas, was wir niemals unmittelbar anschauen, sondern dessen wir uns nur als eines notwendig Anzunehmenden bewusst werden können, während die allgemeine Einheit des Seins als solche völlig »hinter dem Vorhang« bleibt (78). »Wir haben in ihr den Grund des Wissens und Seins hinter dem Wissen und Sein gefunden, aber wir können ihn weder in Gedanken fassen, noch das im Wissen dargestellte Sein aus ihm ableiten« (79). Die Idee der Einheit des Idealen und Realen oder des absoluten Seins, welche identisch ist mit dem Gedanken des höchsten Wesens oder Gott, kann nicht vollzogen werden, weil in ihr alle organische Thätigkeit negiert ist; sie ist nicht als einzelner Gedanke in uns, sondern bloss als Grund des Denkens (60, 163). Sowie wir das Absolute uns näher vorzustellen versuchen, wird dasselbe in unserm endlichen Denken und durch die Sprache relativiert (69). Wollten wir ein Bild davon gestalten, so würden wir poetisch; einen Begriff, so könnte er nur lauter negativ Rhetorisches enthalten (78). Nur insofern haben wir einen Begriff von ihm, als wir Gott sind, d. h. ihn in uns haben (158). Allein dem eigentlichen Wissen bleibt er ewig unerreichbar. Er ist der transcendentale Grund und die Form alles Wissens (87). Er ist das absolute Subjekt, von welchem

aber nichts prädiert werden kann, weil alles Sein in ihm gesetzt, und nichts mehr von ihm ausgeschlossen ist (91).

Die Ähnlichkeit mit Kant ist in diesen Sätzen unverkennbar, und in der That ist Schleiermacher durch die kantische und fichtesche Philosophie hindurchgegangen, ehe er sich seinen eigenen Standpunkt errang. Was aber Schleiermacher von Kant wesentlich unterscheidet, das ist der Realismus seiner Anschauungsweise. Bei Kant ist Gott nur rein subjektives Postulat, über dessen Existenz in keiner Weise etwas ausgemacht werden kann, weil der Begriff der Existenz auch nur in die Reihe der subjektiven Kategorien gehört; für Schleiermacher dagegen steht die Existenz des absoluten Wesens unbedingt fest, sie ist ja der reale Grund und die notwendige Voraussetzung alles Wissens und Denkens und kann auch als solche bewiesen werden. Diese Abneigung gegen den subjektiven Idealismus war es gerade, die Schleiermacher über die eben genannten Philosophen hinaustrieb und ihn veranlasste, Schutz bei Spinoza zu suchen, in dessen Monismus er einen realistischen Standpunkt gefunden zu haben glaubte, wie er dies so schön in der berühmten und oft zitierten Stelle seiner »Reden über die Religion« (1799) zum Ausdruck gebracht hat: »Darum wie soll es werden mit der höchsten Äusserung der Spekulation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in die Einheit versenkt, dass die Demut der Religion seinem Stolz einen andern Realismus ahnden lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint; er wird es herabwürdigen zu einer blossen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewusstseins. Opfert mit mir ehrerbietig den Manen des heiligen, verstossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war« u. s. w. (3. Aufl., 68). In dieser Beziehung hat Schleiermacher zwar den Spinoza missverstanden, da dieser in den entgegengesetzten Fehler, wie Kant, verfiel, indem sein abstrakter Monismus für die Welt und somit auch für das Bewusstsein und seine subjektiven Erscheinungsformen keinen Platz übrig hatte und die objektive Realität derselben leugnete; aber in Bezug auf die Existenz des Absoluten hatte er doch ein Recht, sich auf Spinoza zu berufen, für den überhaupt in Wahrheit gar nichts anderes als das Absolute existierte.

Ist nun die Idee Gottes mit dem Denken nicht zu erfassen, so lässt sie auch keine näheren Bestimmungen zu, und es können höchstens nur praktische Gründe sein, welche dazu veranlassen über Gott zu reflektieren. Das religiöse Selbstbewusstsein, welches nach Schleiermacher bekanntlich im Gefühle wurzelt, hat solche Reflexionen über Gott hervorgebracht, die theologische Begriffe sind. Diese sind von der Spekulation immer angegriffen und, wie Schleiermacher behauptet, mit vollem Recht, insofern, als man immer dardurch thun kann, dass sie inadäquat sind. »Sagt man aber, sie sollen nichts sein, als Darstellungen der Art, wie das Bewusstsein Gottes in unserm Selbstbewusstsein ist, dann kann man sie sich gefallen lassen, weil sie dann nicht unmittelbare Darstellungen sein wollen, sondern nur mittelbare« (Dial. 159). Aus diesem Grunde ist es auch erlaubt, sich Gott persönlich vorzustellen, wenn man sich denn schon keine andere Vorstellung von ihm bilden kann; aber Schleiermacher macht seinerseits darauf aufmerksam, dass es doch nur eine »Bezeichnung« sei, »und wenn gleich Vielen eine unentbehrliche und Allen eine willkommene, doch immer eine bedenkliche und fruchtbar an Schwierigkeiten, aus denen die gemeine Sprache sich vielleicht nie loswickeln wird« (Reden 85). Diese gegenständliche Vorstellung der Gottheit aber gar als eine Erkenntnis behandeln und Gott abgesondert von der Welt betrachten, »das vorzüglich ist gewiss auf dem Gebiet der Religion nur leere Mythologie, eine nur zu leicht missverständliche weitere Ausbildung desjenigen, was nur Hilfsmittel der Darstellung ist, als ob es selbst das Wesentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigentümlichen Boden« (ebd.). Die Vertreter der Persönlichkeit sollen nicht meinen, alle seien Verächter der Religion, welche sich mit der Persönlichkeit des höchsten Wesens nicht befreunden können, wie sie von den meisten dargestellt wird (169). Auf die Gegenwart der Gottheit im Gefühle kommt es an, und ihr gegenüber ist alles andere gleichgültig (167). Aber auch die Gegner jener Ansicht haben kein grösseres Recht für sich: während die Gottheit jener ersteren »beschränkt« ist, so ist dagegen die ihrige »tot und starr« (163). Man sieht, Recht und Unrecht ist hiernach auf beide Seiten gleichmässig verteilt; keiner der Begriffe entspricht seinem Gegenstande, weil dieser nach den Grundvoraussetzungen des Systems für das menschliche Denken überhaupt unerreichbar ist.

Nun hat man es aber Schleiermacher schon früh vorgehalten, dass er für seine Person die unpersönliche Form des höchsten Wesens zu denken vorzöge, und man hat ihn deswegen des Spinozismus, ja, sogar des Atheismus geziehen. Schleiermacher hat auf

diesen Vorwurf in ziemlich gewundener Weise in einer Anmerkung zur zweiten seiner Reden geantwortet, deren wesentlichster Gedanke der ist, dass, da es so schwer sei, eine Persönlichkeit wahrhaft unendlich und leidensunfähig zu denken, man einen grossen Unterschied machen sollte zwischen einem persönlichen Gott und einem lebendigen. »Das letztere ist eigentlich der vom materialistischen Pantheismus und von der atheistischen blinden Notwendigkeit scheidende Begriff« (a. a. O. 199).

Diese Forderung der Lebendigkeit Gottes, welche Schleiermacher hiermit an die Stelle der unerweisbaren Persönlichkeit zu setzen sucht, ist nicht nur eine für jeden Gottesbegriff eigentlich an sich selbstverständliche, sondern sie ist auch eine derartig bescheidene, dass sich das religiöse Bewusstsein schwerlich mit ihrer Erfüllung allein wird zufrieden geben können. Lebendig ist der Gott der Pantheisten auch; wäre die Lebendigkeit allein das Wesentliche, worauf es eigentlich ankommt, dann brauchte wahrhaftig kein Streit mehr zwischen den verschiedenen Gotteslehren zu bestehen, da sich dieser alsdann nur noch um Nebensächlichkeiten drehen könnte. Lebendig ist auch das Tier, ja, selbst die niedrigste Pflanze; seinem Gotte nur das Prädikat der Lebendigkeit im Gegensatz zu einem unorganischen, starren und toten zuschreiben, das hiesse ihn auf das Niveau der Tierheit und Pflanzlichkeit herunterschrauben und einem ungeistigen Naturalismus verfallen, das wäre keine Überwindung des Begriffes der Persönlichkeit nach oben hin, sondern ein Rückfall in einen niedrigeren Standpunkt, dem man doch gerade entgehen wollte. Bedeutet doch der Begriff der Lebendigkeit nichts weiter, als Regsamkeit aus eigener Kraft, Bethätigung und Beweglichkeit von innen heraus im Gegensatze zu einer von aussen her übertragenen und aufgenommenen, d. h. mechanischen Bewegung. In diesem Sinne aber ist alles Sein lebendig, und alle tote Starrheit bloss falscher Schein, indem auch das unorganische Atom nach der dynamischen Auffassung der Materie aus eigener Kraft sich bethätigt und bewegt. Beruht nun alle gegenteilige Annahme nur auf einer einseitigen und oberflächlichen Beobachtung, dann ist selbstverständlich der metaphysische Grund der Welt auch nur als ein Lebendiges zu denken, und die besondere Hervorhebung der Lebendigkeit des absoluten Wesens erscheint als eine triviale Tautologie, die nur dazu dienen soll, den Mangel an Geistigkeit zu verschleiern, mit welcher allein dem religiösen Bewusstsein gedient sein kann: Nur auf der Gewinnung und reinen Ausgestaltung dieses Begriffes allein beruht aller Fortschritt der verschiedenen Religionen, und die Persönlichkeit bildet eine notwendige Etappe auf ihrem Entwicklungs-

wege. Daher könnte man es geradezu als einen Rückfall in den Zoomorphismus früherer Religionen bezeichnen, der schon durch den rohesten Anthropomorphismus überwunden ist, wenn jemand an Stelle der Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes den blossen Begriff seiner Lebendigkeit setzen wollte. Dass übrigens Schleiermacher bei der von ihm behaupteten Unveränderlichkeit Gottes auch nicht einmal hierzu ein logisches Recht besitzt, das werden wir weiter unten sehen.

Im Übrigen haben wir in seiner Betonung der Lebendigkeit Gottes, auf welche allein alles ankommen soll, nur wieder mit andern Worten den alten Satz, dass es im Grunde gleichgültig sei, wie man sich Gott für seinen Privatgebrauch vorstellt. Eine andere Frage aber ist es, ob Schleiermacher, wenn ihm seine philosophischen Voraussetzungen in dieser Beziehung auch eine gewisse Freiheit gestatteten, hiervon in der That immer Gebrauch gemacht hat, und ob er nicht dennoch überall da, wo er sich in den strengeren Formen des wissenschaftlichen spekulativen Denkens hält, eine ganz bestimmte Gottesansicht vertritt, wie sich ihm dieselbe als Konsequenz seiner Spekulationen ergibt. Und hier wird sich zeigen, dass die Gegner seiner Lehre nicht so Unrecht haben, wenn sie ihn in eine Reihe mit Spinoza stellen.

Es ist gewiss nicht zufällig, dass in den »Reden«, aus denen man vorzüglich den Spinozismus Schleiermachers hat herauslesen wollen, die Ausdrücke »Gott«, »Universum«, »Weltgeist« u. s. w. als Wechselbegriffe gebraucht werden. Mit Vorliebe betont hier Schleiermacher den Alleinheitsstandpunkt, so wenn er die Frage aufwirft, ob nicht Gott die einzige und höchste Einheit sei. »Ist es nicht Gott allein, vor dem und in dem alles Einzelne verschwindet? Und wenn ihr die Welt als ein Ganzes und eine Allheit seht, könnt ihr dies anders als in Gott«? (161) Wem das Sein als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System sich darstellt, wer es so wahrnimmt als Eins und Alles, und so auf das vollständigste dem Ganzen gegenübertritt und wieder Eins wird mit ihm im Gefühl, der hat in seiner Religion einen höheren Standpunkt erreicht und ist glücklicher zu preisen, als jeder noch nicht so weit Gediehene (166). Es ist das Ein und Alles der Religion, Alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Eins und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott« (84).

Dieser Standpunkt ist auch in der »Dialektik« nicht aufgegeben, deren Bearbeitung sich durch viele Jahre hindurchzieht. »Wir

wissen nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes ausser der Welt und an sich« (Dial. 154). Denn träfen Gott und Welt nicht überall zusammen, ragte das Sein Gottes über das Sein der Welt hinaus, so wäre in Gott eine Differenz gesetzt, und Gott also nicht die absolute Einheit; träfen sie aber ohnerachtet des Getrenntseins doch auf allen Punkten zusammen, so wäre die Welt unendlich, und also eines transcendenten Grundes nicht bedürftig (157). Oder mit andern Worten: »Wenn Gott über die Welt hinausragte, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und wenn die Welt über Gott hinausragte, so wäre etwas in ihr nicht gottbedingend« (433).

Folgendermaassen sucht nun Schleiermacher das Verhältnis zwischen Gott und Welt festzustellen. »Beide Ideen, Welt und Gott sind Korrelata«. Man kann nicht die eine ohne die andere denken (162). Wenn wir die Welt denken ohne Gott, so kommen wir auf *Fatum* und *Materie* als Grund des Seins; wenn Gott ohne Welt, so wird Gott Prinzip des Nichtseins, und die Welt zufällig. Daher verwirft auch Schleiermacher alle Schöpfungstheorien. Sagt man mit der älteren rationalen Theologie, die Schöpfung sei eine freie Handlung Gottes, so ist das Anthropoidische darin zu rektifizieren, dass Gott im Gegensatz des Notwendigen und Freien gedacht wird. Sagt man mit älteren und neueren Systemen, das Sein als wirkliches sei ein Abfall vom Absoluten, eine Verminderung desselben, wie im Emanationssystem, so heisst das, Gott könne nicht gedacht werden ohne seinen Abfall, sei also bedingt durch sein Nichtsein (167). Gott ohne Welt ist ein »leeres Fantasma«. Beide sind aber auch nicht identisch zu fassen. »Denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit. Die Welt ist Raum und Zeit erfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos; die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze« (162). Beide Ideen sind verschieden, daher sind wir nicht befugt, ein anderes Verhältnis zwischen Gott und Welt zu setzen als das des Zusammenseins beider (165). Also weder gänzliche Identifikation, noch gänzliche Trennung beider Ideen; alle weiteren Bestimmungen sind transcendent und können nicht den Anspruch auf Wahrheit erheben. Wir können beide realiter nicht identifizieren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie aber auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werte für dieselbe Forderung sind (433).

Wie bedenklich diese Sätze im Munde eines christlichen Theologen sind, braucht hier wohl kaum weiter erörtert zu werden.

Um so interessanter wird es sein, zu sehen, wie Schleiermacher in seinem rein theologischen Hauptwerke über den christlichen Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, gewöhnlich schlechthin »Glaubenslehre« oder »Dogmatik« (1821—22) genannt, mit diesem heiklen Gottesbegriff sich abfindet. Bekanntlich sieht Schleiermacher das Wesen der Frömmigkeit und der Religion überhaupt im Gefühle der schlechthinigen Abhängigkeit von einem höheren Wesen und sucht aus ihm heraus jeden anderweitigen religiösen Vorstellungsinhalt zu entwickeln. Der Ausdruck »Gott« bezeichnet nichts anderes, als das in diesem Zustande des Selbstbewusstseins mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins, und dieses ist seine wahrhaft ursprüngliche Bedeutung. Schleiermacher macht hier noch einmal darauf aufmerksam, dass von einem ursprünglichen Wissen Gottes nicht die Rede sein könne, dass jedes thatsächliche Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen sei, weil alles äusserlich Gegebene immer auch als Gegenstand einer, wenn auch noch so geringen, Gegenwirkung gegeben sei. »Die Übertragung jener Vorstellung auf irgend einen wahrnehmbaren Gegenstand, wenn man sich derselben nicht als einer rein willkürlichen Symbolisierung bewusst wird und bleibt, ist immer eine Corruption, sei es nun eine vorübergehende Übertragung, also Theophanie, oder eine konstitutive, in welcher Gott als ein wahrnehmbares beharrliches Einzelwesen vorgestellt wird« (a. a. O. 5. Aufl. I. 20 ff.). Das Einzige, was das Abhängigkeitsgefühl über das göttliche Wesen ausmacht, ist, dass es dasselbe als die absolute Kausalität bestimmt. Das Abhängigkeitsgefühl belehrt uns darüber, dass alles in der Welt von Gott bewirkt ist, und zwar fällt das Bewusstsein von der schlechthinigen Abhängigkeit aller Dinge von Gott ganz und gar zusammen mit der Einsicht, dass eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist (222). Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, dass durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben wird (233). Daher auch alle sogenannten »übernatürlichen« Eingriffe von Seiten Gottes in den Weltlauf, wie Wunder u. s. w., von Schleiermacher mit Entschiedenheit geleugnet werden. Mit andern Worten: die göttliche Kausalität fällt mit der endlichen Kausalität in der Natur unmittelbar zusammen: die göttliche Welterhaltung als die schlechthinige Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott, und die Naturursächlichkeit als die vollständige Bedingtheit alles dessen, was geschieht, durch den allgemeinen Zusammenhang sind

nicht eine von der andern gesondert, sondern beide sind identisch, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen (228). Dasselbe ergibt sich auch aus dem Begriffe der göttlichen Allmacht. In ihm ist enthalten, dass die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, in der Gesamtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt wird, mithin auch alles wirklich wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott giebt (280). Es giebt in Gott keinen Unterschied zwischen Möglichem und Wirklichem, zwischen Können und Wollen; man müsste denn eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht annehmen, die aber im absoluten Wesen undenkbar ist (283 ff.).

In allen diesen Aussagen herrscht eine völlige Übereinstimmung zwischen Schleiermacher und Spinoza. Dieselbe aber tritt noch deutlicher hervor, wenn wir Schleiermachers Lehre von den göttlichen Eigenschaften betrachten. Er leugnet zunächst, dass diese Lehre, so wie sie gewöhnlich vorgetragen werde, auf spekulativem Boden erwachsen sei. Sie verdanke ihren Ursprung vielmehr den Werken der religiösen Dichtung, sowie dem zwar kunstloseren, im wesentlichen aber doch mit jenem ganz zusammenstimmenden Verfahren im gemeinen Leben, welches die einfache Vorstellung des höchsten Wesens dadurch zu beleben und zu befestigen sucht, dass in Ausdrücken, deren wir uns auch beim Endlichen bedienen, davon gehandelt werde. Beides geht vom Interesse der Frömmigkeit aus und hat weit mehr die Absicht, den unmittelbaren Eindruck in seinen verschiedenen Gestaltungen wiederzugeben, als eine Erkenntnis zu begründen (256 ff.). Nach ihm selber sollen alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen (255). Etwas Besonderes, eine Realität im Absoluten können sie schon deswegen nicht sein, weil sie mehre sind. »Denn sollten sie als solche eine Erkenntnis des göttlichen Wesens darstellen, so müsste jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt; und wäre dann die Erkenntnis dem Gegenstand angemessen, so müsste dieser, wie die Erkenntnis eine zusammengesetzte wäre, auch ein zusammengesetzter sein. Ja, wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müsste doch Gott selbst, wie das endliche Leben, nur in einer Mannichfaltigkeit von Funktionen begriffen werden; und da diese, als von einander verschiedene, auch beziehungsweise einander entgegengesetzt sein und wenigstens teilweise einander ausschliessen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt« (257 f.). Um es kurz zu

sagen: den göttlichen Eigenschaften kommt gar keine objektive Wahrheit zu; sie sind, wie Schleiermacher sie bestimmt, nur die Strahlen, in welche das Licht der einen absoluten Kausalität sich im Spiegel des menschlichen Auges bricht, welches, »unfähig, den Einen Strahl des göttlichen Lichtes in seiner farblosen Reinheit anzuschauen, seine verschiedenfarbigen Brechungen im Endlichen als ebensoviele ursprünglich verschiedene Lichtströmungen erscheinen lässt«.*) In der objektiven Wirklichkeit existieren sie nicht, und darum ist Gott selbst auch absolut eigenschaftslos zu denken.

Hier finden wir es also offen ausgesprochen, was schon in der »Dialektik« angedeutet war und dort als die Konsequenz des Gedankenganges hindurchschimmerte, dass nämlich der schleiermachersche Gott, in dem keine Gegensätze und keine Unterschiede existieren, und von welchem infolgedessen nichts prädiiziert werden kann, identisch ist mit dem inhaltslosen, reinen absoluten Sein oder mit der unendlichen Substanz Spinozas. Dass bei einem so abstrakten Gottesbegriff auch von einem göttlichen Selbstbewusstsein und einer Persönlichkeit nicht die Rede sein kann, ist selbstverständlich. Man sehe sich nur einmal das Kapitel über die Allwissenheit bei Schleiermacher hierauf an (Glaubenslehre § 56), um sich zu überzeugen, wie wenig er in dieser Hinsicht mit seinem leeren Gottesbegriff anzufangen vermag. Unter der göttlichen Allwissenheit ist die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht zu denken. Allein es ist doch auch hier noch besonders zu bevorworten, dass die Hauptabzweckung dieses Begriffes weit mehr dahin geht, dass die göttliche Ursächlichkeit als schlechthin lebendig gedacht werde, als dass eine Ähnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Sein als Geist bezeichnen, auf eine bestimmte Art festgestellt werde. »Die Ähnlichkeit aber zwischen Gott und dem Geistigen im endlichen Sein bestimmen wollen, das ist eine gewiss nur durch unendliche Annäherung zu lösende Aufgabe, indem wir unvermeidlich wegen der hier überall in irgend einem Grade vorhandenen Beimischung von Empfänglichkeit und Leidentlichkeit in jedem Ausdruck, wäre es auch unbewusst, etwas mitsetzen, was erst wieder durch einen anderen hinweggeschafft werden muss« (291 f.). Allein wie kann Gott auch nur als lebendiger gefasst werden, wenn alle Veränderlichkeit von ihm ausgeschlossen wird? Hier sind offenbar zwei Begriffe auf das Absolute übertragen, die sich gegenseitig aufheben, und deren Zusammenstellung nicht als eine befriedigende Lösung des Problems angesehen werden kann. Was

*) Vgl. Zeller: a. a. O. 277.

vollends das göttliche Selbstbewusstsein als solches anbetrifft, so läuft alles, was Schleiermacher hierüber in der Glaubenslehre bemerkt, bei aller seiner Geschraubtheit doch nur auf eine Leugnung desselben hinaus. Weit deutlicher hat er sich über diesen Punkt in der »Dialektik« ausgesprochen, so wenn er hier behauptet, Absolutes, höchste Einheit, Identität des Idealen und Realen u. s. w. seien nur Schemata. »Sollen sie lebendig werden, so kommen sie wieder in das Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes hinein, wie wenn man sich Gott als *natura naturans* oder als bewusstes absolutes Ich denkt« (a. a. O. 158). Die Einheit des Denkens und Seins ist der höchste Begriff, bis zu dem wir gelangen können, die höchste Lebenseinheit selbst, die aber »nie als eine persönliche gesetzt werden kann« (155). »Die Spekulation hat keine Veranlassung zur Darstellung des Transcendenten als freien Einzelwesens, sondern nur als ausserhalb aller Gegensätze die Gegensätze bedingend« (533). »Daher muss hier die Richtung sein, in dem transcendenten Grunde nur das Sein zu setzen, sofern es alle Gegensätze in sich schliesst, wodurch uns erst das System der Begriffe wird, sodass wir es anschauen als das diesem vorausgehende und zu Grunde liegende Sein und das selbst in diesem Komplexus der Gegensätze nicht eingehende. Darum ist nun hier zu einer Personifikation des transcendenten Seins gar keine Veranlassung, vielmehr wenn einmal etwas mehr über das Absolute ausgesagt werden soll, dem wir eigentlich nichts anderes als es selbst als Prädikat geben können, so kann das nur geschehen in Analogie mit dem Sein als Gegenstände der Spekulation« (ebd.). Und diese letzte Äusserung Schleiermachers stammt aus der Bearbeitung der »Dialektik« vom Jahre 1831, was beweist, dass er niemals von dieser Grundansicht abgewichen ist!

Es ist nicht anders: der schleiermachersche Gott kann seine Ähnlichkeit mit der spinozistischen Substanz und seine Abstammung von ihr nicht verleugnen. Von Spinoza unterscheidet sich Schleiermacher im wesentlichen nur dadurch, dass er dem spinozistischen Akosmismus gegenüber die Realität der Welt ebenso, wie diejenige des Absoluten, betont, und beide als sich gegenseitig bedingende *Correlata* behandelt. Auch bestimmt er seinen Gott nicht als *natura naturans* aus Besorgnis, ihn hiermit in die Endlichkeit hinabzuziehen, sondern im Anschluss an Schellings Spekulation ist ihm Gott die Identität des Idealen und Realen, an sich also weder ideal, noch real, sondern die absolute Einheit, die beiden als Grund ihrer Möglichkeit untergelegt werden muss. Allein hiermit hat er sich selbst nicht nur die Möglichkeit abgeschnitten, die Finalität, in deren An-

nahme er ebenfalls von dem Deterministen Spinoza abweicht, genügend zu begründen, sondern er ist auch nicht imstande, die Brücke zwischen Gott und Welt zu schlagen und zu erklären, wie die bestimmungslose Einheit es anfängt, die Vielheit und Mannichfaltigkeit der realen Welt aus sich herauszusetzen; er bestimmt zwar das Absolute als Kausalität, aber er kann keine Anwendung von diesem Begriffe machen. So hat er zwar durch seine Betonung der Realität des Absoluten und der Welt ein religiöses Verhältnis zwischen beiden überhaupt erst möglich gemacht, das bei dem Akosmismus Spinozas und Schellings nur eine Illusion sein konnte, allein sein Gott ist so abstrakt und unlebendig trotz aller Hervorhebung seiner Lebendigkeit, dass es schwer sein dürfte, vom gewöhnlichen Standpunkt aus ein wirkliches Verhältnis zu ihm zu gewinnen, weshalb sich auch Schleiermacher einzig und allein auf das Gefühl beruft, von dem Hegel mit Recht sagt, dass in ihm alle Kühe schwarz seien. Denn das Gefühl fragt nicht erst lange nach dem Wie und Warum, und weil es selbst absolut unfähig ist, irgend eine klare Vorstellung aus sich herauszuspinnen, so nimmt es die erste beste, die ihm geboten wird, an, wenn sie es nur einigermaassen befriedigt, und beruhigt sich dabei, ohne sich weiter um ihren spekulativen Wert zu kümmern.

In Schleiermacher streiten zwei ganz verschiedene Elemente mit einander: das warmherzige Gemüt und die wahrhafte Frömmigkeit des gottinnigen Theologen, die ihn in den Tiefen seines eigenen Herzens den Ausgleich aller Gegensätze und die Lösung aller irdischen Rätsel finden liess, und die abstrakte Nüchternheit des reflektierenden Philosophen, die ihn antrieb, alle Probleme kritisch zu betrachten und eine begriffliche Lösung der in ihnen enthaltenen Schwierigkeiten zu suchen. Beide Elemente sind gleich stark in ihm vertreten und halten sich in seinem Bewusstsein gleichmässig die Waage; aber vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet, ist das logische Element in ihm doch nicht so bedeutend, dass es imstande wäre, überall die gesuchte Lösung auch zu finden, und da muss denn jedesmal das Gefühl aushelfen, um schliesslich das letzte Wort bei seinen Spekulationen zu sprechen. Überall sehen wir ihn mit kritischer Besonnenheit ein Problem anfassen und die verschiedenen Möglichkeiten seiner Lösung nach allen Richtungen hin untersuchen; allein an diesem Punkte erlahmt seine spekulative Kraft, er ist unfähig, die Gegensätze zur Synthese zusammenzufassen, und sein Denken bleibt überall in leerem Formalismus stecken. Daher die Abstraktheit seines Gottesbegriffes und die Unfähigkeit, das Absolute als Geist zu bestimmen: er sieht die Schwierigkeiten, die in diesem Begriffe liegen, und weil er sie nicht mit genialer Intuition zu über-

winden vermag, so bleibt er lieber bei einer rein formalen Bestimmung stehen und rückt sein Absolutes in die Sphäre der Unerkennbarkeit. In dieser Beziehung zeigt Schleiermacher viel Ähnlichkeit mit Kant, mit welchem man ihn auch sonst häufig nicht mit Unrecht verglichen hat. Beide machen vor den höchsten Problemen Halt; sie zeigen wohl den Weg zu ihrer Lösung, ohne doch selbst diese Lösung zu geben. Beide sind daher höchst anregende Denker und haben als solche den grössten Einfluss ausgeübt; aber man kann bei ihnen nicht stehen bleiben, und eine kraftvolle Spekulation sieht sich genötigt, mit kühnem Schritte über sie hinauszugehen, um wenigstens versuchsweise den Ausgleich der Gegensätze herzustellen, an denen ihre rein logische Reflexion gescheitert ist, und die sie nur im Gefühl und in den vagen Postulaten ihres religiösen Bewusstseins finden konnten.

Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831), dem älteren Studiengenossen und Freunde Schellings, war es vorbehalten, die von diesem in ihren Grundzügen aufgestellte Identitätsphilosophie, die er aber selbst in keiner Weise näher durcharbeiten vermocht hatte, zu einem der gewaltigsten und folgenswersten Systeme aller Zeiten auszubauen, und damit zugleich die aus Kant resultierende pantheistische Gedankenbewegung in Deutschland vorläufig zu einem grossartigen Abschluss zu bringen. Es war die intellektuale Anschauung gewesen, mittelst welcher Schelling auf seinen Standpunkt sich emporgeschwungen hatte. War unter dieser in seiner ursprünglichen Philosophie mit Fichte von ihm nichts anderes verstanden, als der Erkenntnisakt des Ichs in seiner prinzipiellen Bedeutung für das Wissen und Handeln, insofern in dem letzteren Subjekt und Objekt, Sein und Denken unmittelbar zusammenfallen, so hatte Schelling, als er sodann über die fichtesche Subjektivitätsphilosophie hinausschritt, den Begriff des Ichs zwar fallen lassen, um alle Missverständnisse einer subjektiv-idealistischen Auffassungsweise von sich auszuschliessen, allein die in demselben enthaltene Identität des Subjekts und Objekts hatte er als das wesentliche Moment jenes Begriffs unter dem alten Namen der intellektualen Anschauung beibehalten und sie für den Anfang der objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philosophie, für das prinzipielle Organ des philosophischen Erkennens, ja, für die absolute Erkenntnisform in subjektivem und objektivem Sinne selbst erklärt. Denn jene Identität von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein war ja eben das Merkzeichen des göttlichen Denkens selbst, welches nicht, wie das endliche menschliche Denken, am objektiven Sein seinen Gegensatz und damit zugleich seine Schranke und seine Endlichkeit hat. In der intellektualen Anschauung also als Identität jener Gegensätze war der eine bedeutungsvolle Punkt gefunden, in welchem das endliche Denken des philosophierenden Subjekts unmittelbar zusammenfliessen sollte mit dem absoluten Denken Gottes; ja, noch mehr, als

die absolute Erkenntnisform war sie zugleich die Form des Absoluten als des Wesens, und da im Absoluten Wesen und Form zusammenfallen, weil nur in ihm aus seinem Begriffe sich auch sein Wesen oder seine Existenz ergibt, so war sie auch identisch mit dem absoluten Wesen, d. h. die intellektuale Anschauung war zugleich der Punkt, in welchem das (endliche) Wissen um das Absolute unmittelbar Eins sein sollte mit dem Absoluten selbst. So war denn Schelling dazu gekommen, das Absolute aus seiner Form, d. h. aus der intellektualen Anschauung, heraus als Indifferenz von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, von Endlichem und Unendlichem zu bestimmen, und diese totale Indifferenz hatte er, vielleicht durch Hegel veranlasst, als absolute Vernunft bezeichnet, wobei unter der Vernunft nichts anderes verstanden war, als eben jene Indifferenz von Subjekt und Objekt, jenes Denken in gänzlicher Abstraktion von einem denkenden Subjekt.

»Die Vernunft ist das wahre Ansich der Dinge, ausser ihr ist nichts, und in ihr ist Alles.« Der hierin ausgesprochene absolute Idealismus oder Panlogismus wird auch von Hegel unbedingt angenommen und bildet das prinzipielle Moment seines gesammten Philosophierens. Nach dieser Anschauung sind also die Dinge nicht, wie im kantischen subjektiven Idealismus, nur Erscheinungen für uns, und das Ansich derselben bleibt für uns ein uns unzugängliches Jenseits, sondern sie sind vielmehr blosse Erscheinungen an sich und haben den Grund ihres Seins in der allgemeinen Vernunft (Ww. VI. 97).

Allein hier zeigt sich auch zugleich der Unterschied in den geistigen Charaktereigenschaften der beiden Philosophen. Wenn nämlich Schelling unermüdlich war im Konzipieren neuer Gedankenverbindungen, wenn seine Hauptstärke darin bestand, die dunklen Gebiete des menschlichen Wissens immer wieder von neuem von den verschiedensten Seiten her mit den blendenden Lichtblitzen seines Genius zu erhellen und fruchtbare Gedankenkeime um sich auszustreuen, während er über die rationelle Begründung derselben oft in willkürlichen, phantastischen Sprüngen hinwegschritt, so hatte dagegen Hegels rationeller Geist seine Grösse gerade in dem ruhigen Durchbilden und Sichausreifenlassen der Gedanken, und was ihm an eigener Originalität vielleicht abging, das ersetzte er durch die Tiefe, in welcher er die Probleme zu erfassen und die Gründlichkeit, mit welcher er sie darzulegen verstand. Wenn es daher auch der Veranlagung seines Denkens entsprach, die Auffassung der Welt unter dem Gesichtspunkte der absoluten Vernunft zu seiner eigenen zu machen, so konnte er sich doch um so weniger zunächst mit der Art und Weise zufrieden

geben, wie Schelling diese Vernunftauffassung zu begründen gesucht hatte. War das Absolute wirklich als Vernunft zu bestimmen, war es dies objektive Prinzip, neben welchem kein objektiveres gedacht werden kann, ja, welches das Prinzip aller Objektivität überhaupt bildet, da nur dasjenige objektiv oder wirklich ist, was vernünftig ist, dann konnte seine Erkenntnis unmöglich ein so durchaus subjektiver, von der Zufälligkeit und Besonderheit der Individualität abhängiger Faktor sein, wie es die intellektuale Anschauung war, von welcher ja Schelling behauptet hatte, dass sie das einzige Organ der philosophischen Erkenntnis sei, und dass ein Nichtverstehen der Philosophie nur auf dem Mangel dieses Organs beruhe. Diese rein subjektive Begründung des absoluten Wissens konnte ihm in der That nur erscheinen »wie aus der Pistole geschossen«, sie war nicht besser als die Berufung Jacobis und seiner Anhänger auf das eigene Gefühl, von welcher Hegel sagt, dass mit ihr die Gemeinschaft unter uns abgerissen werde, und dass daher wer sich auf die Zufälligkeit seines Gefühls als auf sein inneres Orakel beruft, die Wurzel der Humanität mit Füßen träte. Derartigen Ausartungen des wissenschaftlichen Erkennens tritt Hegel mit Recht in seiner »Phänomenologie des Geistes« (1806) entgegen. Sie alle verlangen von der Philosophie, dieselbe solle ihnen nicht so sehr die Verslossenheit der Substanz aufschliessen und diese zum Selbstbewusstsein erheben, nicht so sehr das chaotische Bewusstsein zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffs zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und das Gefühl des Wesens herstellen, nicht sowohl Einsicht, als Erbauung gewähren. Und dabei erhebt diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht thut, darauf den Anspruch, dass solche Begeisterung der unmittelbaren Anschauung und Trübheit des Gefühls noch gar etwas Höheres sei als die Wissenschaft. Indem sie sich dem ungebändigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewusstseins und Aufgeben des Verstandes die Seinen zu sein, denen Gott die Weisheit im Schläfe giebt; was sie so in der That im Schläfe empfangen und gebären, sind darum auch Träume (II. 9). Ihr begriffloses substantielles Wissen ist bloss eine leere Tiefe, eine gehaltlose Intensität, lautere Kraft ohne Ausbreitung, reine Oberflächlichkeit. »Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannichfaltigkeit seines Daseins und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dies findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und

damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen« (ebd.).

Demnach ist an die Stelle der gährenden Begeisterung »die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache«, an die Stelle der Trübheit des subjektiven Gefühls die objektive Klarheit des Begriffes zu setzen. Allein es genügt in der Wissenschaft nicht, den Begriff einer Sache bloss auszusprechen und die gefundene philosophische Wahrheit bloss in ihren Zwecken und Resultaten zu verkünden, die begriffliche Begründung dagegen zu ersparen. Die Wahrheit muss nicht nur im Gegensatze zur schellingschen intellektualen Anschauung und zur Gefühlsphilosophie Jacobis mittelst des vernünftigen Denkens gefunden sein, sondern sie muss auch in begrifflicher Weise in ihrer Entstehung und in ihrem Zusammenhange dargelegt werden. »Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das blosses Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen« (II. 5). So wenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden, so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst. »Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein«; ohne diese Ausbildung der Form entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen Verständlichkeit und hat den Schein, ein esoterisches Besitztum einiger Einzelnen zu sein (II. 6. 11).

Damit erhebt sich aber ein neuer Einwand gegen die schellingsche Philosophie. Gerade Schelling, welcher die Form als dem Wesen gleich behauptet, kann sich die Ausbildung der Form nicht ersparen: »gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist, als es sich selbst, ist es nicht bloss als Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen, zu fassen und auszudrücken, sondern ebenso sehr als Form und im ganzen Reichtum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefasst und ausgedrückt« (II. 15). Allein gerade an der näheren Ausbildung der Form hat Schelling und haben vor allem seine Anhänger in der Naturphilosophie es fehlen lassen, und die Form ist bei ihnen zum reinen unwissenschaftlichen Formalismus ausgeartet. Dieser Formalismus hantiert ganz willkürlich an den Dingen mit rein schematischen Bestimmungen, wie ideal und real, Subjektivität und Objektivität u. s. w., herum, und glaubt die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen zu haben, wenn er sie irgendwo

nach einer oberflächlichen Analogie unter einer der äusserlichen Bestimmungen seines Schemas untergebracht, die doch ihrerseits auch nur wieder aus der Anschauung entlehnt sind; und statt die Dinge für sich selbst reden zu lassen, führt er die Eine unbewegte Form vom wissenden Subjekt an dem Vorhandenen herum, taucht das Material in dies ruhende Element von aussenher ein und hält seine willkürlichen Einfälle über den Inhalt für die Erfüllung dessen, was gefordert wird, nämlich für den aus sich entspringenden Reichtum und sich selbst bestimmenden Unterschied der Gestalten. Die Unerfahrenheit mag hierüber in ein bewunderndes Staunen geraten und darin eine tiefe Genialität verehren, allein der Pfiff einer solchen Weisheit ist ebenso bald erlernt als es leicht ist, ihn seinerseits auszuüben. »Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befänden, etwa Rot und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre« (II. 39). Was diese Methode, allen himmlischen und irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schemas aufzukleben und auf diese Weise alles einzurangieren, hervorbringt, ist eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, wo Eines so deutlich ist, wie das Andere und alle Lebendigkeit ausgelöscht ist. Dazu aber kommt noch, dass diese Methode der Unterschiede des Schemas sich gleichsam schämt und das weiter nicht entwickelte, noch an ihnen selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen derselben in den Abgrund des Leeren für spekulative Betrachtungsart hält. Man giebt vor, irgend ein Dasein, wie es im Absoluten ist, zu betrachten und löscht alle Unterschiede an ihm aus. »Dies Eine Wissen, dass im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis« (II. 13).

Aber nicht bloss diese schellingsche Art und Weise, mit den Gegenständen in der Wissenschaft umzugehen, greift Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes an, sondern seine Kritik richtet sich gegen die ganze bisher für wissenschaftlich gehaltene Methode überhaupt und sucht sie als »einer verschollenen Bildung angehörig« nachzuweisen. »Es ist nicht schwer, einzusehen,« meint Hegel, »dass die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen

und den entgegengesetzten durch Gründe zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann« (II. 36). Dieses Verfahren, bei welchem die einzelnen Gedanken als feste und gegen einander selbständige betrachtet und gemäss den Bestimmungen der Identität und des Widerspruchs vom ausser ihnen seienden und sie denkenden Subjekt in äusserlicher Weise mit einander verbunden werden, mag in der Mathematik am Platze sein, denn ihr Prinzip ist das begrifflose Verhältnis der Grösse, und sie hat den toten Raum wie das ebenso tote Eins zu ihrem Stoff; es kann auch im gemeinen Leben, in einer Konversation oder historischen Belehrung mehr der Neugierde als der Erkenntnis immerhin angewendet werden, allein der Wissenschaft und vor allem der Philosophie kann dieses dem Stoffe äusserliche Erkennen nicht mehr genügen, seitdem die von Kant durch den Instinkt wiedergefundene, aber noch tote, noch unbegriffene Triplizität*) in ihrer absoluten Bedeutung erkannt, und damit die wahrhafte Form in ihrem wahren Inhalt zugleich aufgestellt, und der eigentliche Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist. Wären die Gedanken wirklich feste, gegen einander selbständige Elemente, die nur von dem sie denkenden Subjekt bewegt und äusserlich an die Gegenstände herangebracht würden, dann bliebe das Absolute als die absolute Vernunft oder das absolute Denken in der toten Abstraktheit der blossen Substanz bestehen, weil in ihm das denkende Subjekt mit seinem immanenten Material, den reinen Gedanken, zusammenfällt. »Es kommt aber«, sagt Hegel »nach meiner Einsicht alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken« (II. 14). Es muss demnach die feste Bestimmung der Gedanken aufgehoben, die Gedanken müssen in Fluss gebracht werden, indem man erkennt: sie tragen das Prinzip der Bewegung in sich selbst und sind auch ohne Zuhilfenahme eines ausser ihnen seienden und sie denkenden Subjekts kraft ihrer selbsteigenen Natur imstande, von Bestimmung zu Bestimmung sich fortzuentwickeln. Nur das bloss vorstellende, endliche, verständige Denken hält an der festen Bestimmtheit der Gedanken fest und heisst, so auch nur endliche Bestimmungen erzeugend und in ihnen sich bewegend, im eigentlichen Sinne des Wortes der Verstand. Das begreifende, unendliche, vernünftige Denken dagegen oder die Vernunft erkennt solche einseitigen Verstandesbestimmungen nicht an und besteht eben darin, die ent-

*) Hegel hat hierbei die dreigliedrige Anordnung der kantischen Kategorien-tafel im Auge.

gegensetzten Bestimmungen in einander umschlagen zu lassen, sie aber dabei zugleich als ideelle Momente in sich aufzuheben. Das verständige Denken nimmt einen Inhalt hin, bestimmt ihn durch Vergleichung mit ausser ihm seienden anderen Gegenständen und schliesst allen entgegengesetzten Inhalt von ihm aus; sein Prinzip hierbei ist die abstrakte Identität und der Satz des Widerspruches. Das vernünftige Denken dagegen begreift das Negative als eine Bestimmung des Inhaltes selbst und vereinigt diejenigen Bestimmungen zur Konkretheit mit einander, welche dem Verstande nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten.

Es besteht nämlich, wie Hegel dies in seiner »Logik« (1812—16) auseinandersetzt, das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, in der »Erkenntnis des logischen Satzes, dass das Negative ebensosehr positiv ist, oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder dass eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist, dass also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert. Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende, denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten« (III. 41).

So ist der Anfang ein Unmittelbares, d. h. ein absolut Voraussetzungsloses, welches durch nichts vermittelt ist, noch irgend einen Grund hat; er hat folglich den Sinn und die Form ganz abstrakter Allgemeinheit. Da nun aber die abstrakte Allgemeinheit als solche nicht für sich bleiben kann, so wird diese hiermit selbst zur Bestimmtheit, wegen welcher der Anfang mangelhaft ist. Der Anfang ist eben als Abstraktes schon gesetzt als mit einer Negation behaftet; er ist folglich nicht eine leere Allgemeinheit, sondern er ist an sich konkrete Totalität, die aber noch nicht gesetzt, noch nicht für sich ist. Die konkrete Totalität ist als Konkretes in sich unterschieden; wegen ihrer ersten Unmittelbarkeit aber sind die ersten Unterschiedenen zunächst Verschiedene, und das Unmittelbare ist die Einheit dieser Verschiedenen.

Diese »Reflexion«, wie Hegel sich ausdrückt, ist nun die erste Stufe des Weitergehens, das Hervortreten der Differenz, das »Ur-theil«, das Bestimmen überhaupt. Das Unmittelbare ist hiermit bezogen auf ein

Anderes, d. h. es ist ein Vermitteltes, oder das Allgemeine ist als ein Besonderes gesetzt, nämlich als sein Anderes oder als das Negative seiner selbst. »Das Unmittelbare ist nach dieser negativen Seite in dem Anderen untergegangen, aber das Andere ist wesentlich nicht das leere Negative, das Nichts, sondern es ist das Andere des Ersten, das Negative des Unmittelbaren: also ist es selbst bestimmt als das Vermittelte, enthält überhaupt die Bestimmung des Ersten in sich; das Erste ist somit wesentlich auch im Andern aufbewahrt und erhalten« (V. 340). Dadurch eben, dass sie das Negative des Ersten ist, wird diese zweite negative oder vermittelte Bestimmung zugleich auch ihrerseits wieder zur vermittelnden.

Indem sie nämlich das Andere ihrer selbst in sich enthält und somit Beziehung oder Verhältnis ist, so negiert sie als der gesetzte Widerspruch sich selbst und schlägt in das Negative des Negativen, d. h. in eine neue positive Bestimmung, um, in welcher die in ihr selbst enthaltenen Unterschiede zusammengefasst und als Einheit zugleich gesetzt sind. Sie ist somit der Wendungspunkt der Bewegung des Begriffs, in welchem der Verlauf des Erkennens in sich selbst zurückkehrt. Denn jene neue dritte oder positive Bestimmung ist, als der sich aufhebende Widerspruch, die Herstellung der ersten Unmittelbarkeit der ursprünglichen Allgemeinheit — nur mit dem Unterschiede, dass sie das Unmittelbare durch Aufhebung der Vermittlung, das Einfache durch Aufheben des Unterschiedes, das Positive durch Aufheben des Negativen, mithin ebenso sehr als Unmittelbarkeit, wie als Vermittlung gelten kann, und so, als Einheit der ersten und zweiten Bestimmung, welche diese als aufgehobene Momente in sich enthält, dem ursprünglichen Unmittelbaren gegenüber eben um diesen Inhalt bereichert und konkreter geworden ist. Dies Resultat, welches, als das in sich gegangene und mit sich identische Ganze, sich die Form der Unmittelbarkeit wiedergegeben hat, wird aber um eben dieser Form der Einfachheit willen nun selbst wiederum zu einem neuen Anfang: indem es nämlich seinen Anfang in sich enthält, durch dessen Verlauf es um eben diese Bestimmung bereichert worden ist, so tritt damit das Resultat in den Gegensatz zu seinem Anfange, und der nämliche Prozess entwickelt sich von neuem. Das ursprüngliche Allgemeine macht die Grundlage aus, zu welcher der Prozess immer wieder zurückkehrt; der Fortgang ist deswegen nicht ein Fliessen von einem Andern zu einem Andern, sondern der Begriff erhält sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung: es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts, trägt somit alles Erworbene mit sich fort und verdichtet sich in sich (V. 332–349).

Auf diese Weise erhält der Inhalt seine Bestimmtheit nicht von einem Andern rein äusserlich aufgeheftet, sondern er giebt sich seine Bestimmungen selbst, und ohne von einem ihm fremden Subjekt gedacht zu werden, wälzt sich das Erkennen von Inhalt zu Inhalt fort. Während im verständigen oder endlichen Denken das Subjekt im Satze die Basis ausmacht, an welche der Inhalt geknüpft wird, und auf der die Bewegung hin und wieder läuft, so geht dagegen im vernünftigen Denken jenes ruhende Subjekt selbst zu Grunde: es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein und macht, statt ihr gegenüber stehen zu bleiben, vielmehr die Bestimmtheit, d. h. den unterschiedenen Inhalt, wie die Bewegung desselben aus. In diesem Erkennen giebt es daher kein Festes, sondern es selbst ist der Prozess, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. »Das Wahre ist so der bacchantische Tausel, an dem kein Glied nicht trunken ist« (II. 35). Während nach der früheren Methode des verständigen Denkens das Erkennen dem Stoffe äusserlich bleibt, so ist die Wahrheit die Bewegung ihrer an sich selbst, d. h. an die Stelle eines äusserlichen Formalismus tritt hier als die einzig wahre Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst.

Daher gewinnt hier auch der Begriff der Wahrheit eine ganz andere Bedeutung, als diejenige, welche man ihm sonst gewöhnlich beizulegen pflegt. Hier nämlich, wo der Gegensatz von Begriff und Gegenstand, von erkennendem Subjekt und Objekt nicht besteht, bezeichnet Wahrheit nicht die Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung, drückt also keine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt aus, sondern sie bedeutet die »Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst« oder des Begriffes mit seiner Realität, insofern nämlich unter Realität nach Hegel diejenigen Bestimmungen zu verstehen sind, welche der sich entwickelnde Begriff sich selbst in seiner Bewegung gegeben hat. Auf diese Weise kommt Hegel dazu, den folgenden Begriff immer als die Wahrheit des Vorhergehenden zu bezeichnen: so ist nach ihm in der Wirklichkeit die Pflanze die Wahrheit des Keims, die Blüte die Wahrheit der Pflanze, die Frucht die Wahrheit der Blüte u. s. w. »Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, dass jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen

Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus« (II. 4.).

Dass der Begriff sich selbst bestimmt und durch seine eigene immanente Bewegung den Inhalt als einen notwendigen in sich aufnimmt, dies ist nun die einzige wahrhaft wissenschaftliche Methode, wodurch das Philosophieren aufhört, ein zufälliges zu sein, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken u. s. w., wie gerade der Zufall es mit sich bringt, anknüpft oder durch ein hin- und hergehendes Raisonement, Schliessen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht. »Wahre Gedanken«, sagt Hegel, »und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes, sondern gebildete und vollständige Erkenntnis, noch die ungemaine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit ist, welche fähig ist, das Eigentum aller selbstbewussten Vernunft zu sein« (II. 54). Die Bewegung des Begriffes selbst ist dasjenige, was sonst der Beweis eigentlich leisten sollte. Sie allein ist das wirklich Spekulative, und nur das Ausprechen derselben ist spekulative Darstellung. Das eigentlich Bewegende hierbei aber, dasjenige, wodurch der Begriff sich selbst weiter leitet, ist immer das vorhin angegebene Negative in dem Begriffe selbst, welches Hegel daher auch als das »Dialektische« bezeichnet, insofern unter der Dialektik dies immanente Hinausgehen zu verstehen ist, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt. Das Dialektische macht die bewegende Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens aus und ist zugleich dasjenige Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt (VI. 152). Die Bewegung ist daher dialektische Bewegung, und die auf sie gegründete Methode wird von Hegel auch als die dialektische Methode bezeichnet. Da in ihr sich aller Inhalt aus der eigenen Notwendigkeit des Begriffes ergibt, so besteht das wahrhaft wissenschaftliche Verhalten darin, sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe zu entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit einzugreifen, sondern ihn ruhig in sich gewähren zu lassen. »Die Dialektik ist nicht äusseres Thun eines subjektiven Denkens,

sondern die eigene Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt. Dieser Entwicklung der Idee als eigener Thätigkeit ihrer Vernunft sieht das Denken als subjektives, ohne seinerseits eine Zuthat hinzuzufügen, nur zu. Etwas vernünftig betrachten heisst: nicht an den Gegenstand von aussen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig; die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewusstsein zu bringen« (VIII. 63 f.). Da hierbei, wie wir oben gesehen haben, jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demselben ist, da somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das rückwärts gehende Begründen des Anfangs und das vorwärts gehende Weiterbestimmen desselben, in einander fällt und dasselbe ist, so bildet die Methode hiermit einen Kreis, und die aus ihr entwickelte Wissenschaft stellt sich ebenfalls dar als einen Kreis, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung schliesslich das Ende zurückschlingt. Dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Be-seeltes der Methode, ist die Reflexion in sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist. Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften, deren jede ein Vor und ein Nach hat oder genauer nur das Vor hat, in ihrem Schlusse aber zugleich selbst ihr Nach zeigt, und die Gesamtheit derselben bildet das wissenschaftliche System, von welchem Hegel, wie wir sahen, behauptet hatte, dass es allein die wahre Gestalt sei, in welcher die Wahrheit existieren könne (V. 350, 351). —

Die Voraussetzung, welche dieser ganzen Reflexion zu Grunde liegt, ist natürlich, dass die Vernunft die absolute Substanz ist, und dass folglich die einzelnen Denkbestimmungen das wahre Ansehen der existierenden Dinge bilden. Nur dann kann die dialektische Methode die wahre und absolute Methode der Wissenschaft sein, wenn die in ihr entwickelte Bewegung der Begriffe auch wirklich an das Material der von der Wissenschaft zu erklärenden Wirklichkeit heranreicht, d. h. wenn jene Bewegung der Begriffe nicht bloss in einem ausserhalb der Gegenstände seienden und sie als seine Objekte denkenden Subjekt vor sich geht, sondern nur, wenn jene Begriffe an sich selbst mit den realen Gegenständen in der Wirklichkeit identisch sind. Die Voraussetzung ist also das absolute Wissen, die Erkenntnis, dass im Denken des Absoluten oder in der absoluten Substanz — denn diese ist ja nichts anderes als eben jenes Denken — der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben

ist. Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein ist der Grund und Boden der Wissenschaft; die Einsicht in die universale Bedeutung des Wissens, dieser reine Äther als solcher ist es, in welchen das menschliche Selbstbewusstsein sich erhoben haben muss, um mit und in der Wissenschaft leben zu können und zu leben. Von diesen Dingen aber weiss das unmittelbare Selbstbewusstsein nichts; es ist zwar an sich, nämlich seiner Substanz nach, schon selbst jenes Wissen, allein es ist dies noch nicht für sich; es ist sich als Wissen noch nicht gegenständlich geworden: die einzelnen Dinge da draussen, wie sie ihm Objekt sind, erscheinen ihm noch als für sich seiende Existenzen, als ein Fremdes ausser ihm, nicht als durch das Ich gesetzte, sondern als unmittelbare, seiende, gegebene; so ist es vorerst noch bloss rein sinnliches Bewusstsein. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten, der Gegenstand einer besonderen Wissenschaft ist. Bezeichnet man das Ziel dieses Weges, nämlich die gewusste Identität der an sich seienden Substanz und ihres bis dahin ihr äusserlich gegenüberstehenden Gegenstandes, in welcher also das Wissen sich gegenständlich geworden, d. h. sich selbst als Wissen erkennt und für sich selbst ist, als den Geist, so ist dies Werden der Wissenschaft überhaupt nichts anderes als die Phänomenologie des Geistes; und die Wissenschaft von ihr ist Wissenschaft der Erfahrung, welche das Bewusstsein macht, insofern sie die Substanz betrachtet, nicht wie sie an sich ist, sondern vielmehr, wie sie und ihre Bewegung Gegenstand des Bewusstseins ist. Indem die geistige Substanz oder der Geist, wie er zunächst nur an sich ist, in die von ihm selbst gesetzte Spaltung des Bewusstseins eingeht, so erscheinen die Momente, in welche er sich auseinanderlegt, nicht als abstrakte, reine Momente, sondern als die verschiedenen Gestalten des Bewusstseins, die als solche den Gegensatz von Subjekt und Objekt an sich tragen, d. h. sie drücken die mannichfaltigen Bestimmungen aus, wie das Bewusstsein sich zu seinen Gegenständen verhält. So nahm das unmittelbare sinnliche Bewusstsein die Gegenstände als einzelne, ausser ihm seiende, Diese hin; allein schon als wahrnehmendes Bewusstsein bezieht es das Sinnliche auf ein nicht unmittelbar zu beobachtendes Allgemeines, erkennt das scheinbar Vereinzelte als ein z. B. im Begriffe der Kraft in sich Zusammenhängendes und wird, indem es so die Mannichfaltigkeit des Sinnlichen zur Erscheinung eines für sich seienden Inneren herabsetzt, damit zugleich zum verständigen Bewusstsein, welches das Gesetz als die innerste Natur der sinnlichen Gegenstände begreift.

Die Gesetze aber sind die Bestimmungen des der Welt selbst inwohnenden Verstandes; in ihnen findet daher das verständige Bewusstsein seine eigene Natur wieder, d. h. es wird sich gegenständlich und hebt sich damit auf die nächsthöhere Stufe des Selbstbewusstseins empor.

In dieser Weise treibt sich die geistige Substanz durch immer adäquatere Gestalten des Bewusstseins, bei denen also immer mehr die ursprüngliche Fremdheit zwischen dem Objekt und dem es erfassenden Subjekt verschwindet, zur Höhe ihrer wahren Existenz in sich fort, wo sie den Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für sie und als ein Anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird; und diese letzte Gestalt des Geistes, der seinem vollständigen und wahren Inhalt zugleich die Form des Selbst verleiht, ist das absolute Wissen, das Ziel des Geistes eben als Bewusstsein: es ist der sich in Geistesgestalt wissende Geist, der Geist im eigentlichen Sinne, oder wie man es auch nennen kann, das begreifende Wissen. Die Wahrheit, d. h. der Inhalt, ist hier nicht nur an sich vollkommen der Gewissheit gleich, sondern hat auch die Gestalt der Gewissheit seiner selbst (nämlich des Geistes), oder sie ist in ihrem Dasein, d. h. für den wissenschaftlichen Geist, in der Form des Wissens seiner selbst. Im absoluten Wissen hat der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen, insofern das Wissen vorher mit dem unüberwundenen Unterschiede des Bewusstseins behaftet war. Hier fallen die Momente des Geistes nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Indem der Geist sich als Geist erkennt vermittelt der Einsicht, dass sein Gegenstand nicht ein ihm Fremdes, sondern mit ihm identisch ist, indem er erkennt, dass es überhaupt nichts giebt, als nur Wissen, und dass der Gegensatz von Sein und Begriff nur innerhalb der Sphäre des endlichen Bewusstseins Geltung hat, fallen für ihn Form und Inhalt zusammen, d. h. er erkennt den Begriff zugleich als den Inhalt des demselben scheinbar rein äusserlichen und fremden Daseins, und alle Mannichfaltigkeit und Lebendigkeit des Daseins ist ihm in der Folge nur mehr Bewegung des Begriffes. Damit befindet er sich in dem reinen Äther seines Lebens und ist Wissenschaft. In ihr stellen sich folglich die Momente seiner Bewegung nicht mehr als bestimmte Gestalten des Bewusstseins dar, sondern indem der Unterschied des Geistes in das Selbst zurückgegangen, als bestimmte Begriffe und als die organische, in sich selbst gegründete Bewegung derselben. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisiert, ist demnach auch nicht mehr die Phäno-

menologie des Geistes, welche es mit den realen Gestalten des Bewusstseins zu thun hat, sondern es ist die Logik oder spekulative Philosophie, die, weil sie von dem Gegensatze des Bewusstseins befreit ist, von Hegel auch als die reine Wissenschaft bezeichnet wird (II. 582 ff.).

Die Logik ist die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Prinzip das reine Wissen hat. Sie enthält den Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist. Indem in ihr der alte Gegensatz des Bewusstseins von einem subjektiv für sich Seienden und einem objektiv Seienden überwunden ist, und das Sein als reiner Begriff an sich selbst, der reine Begriff aber als das wahrhafte Sein gewusst wird, so ist ihr Inhalt nicht ein subjektives, wie das gewöhnliche menschliche, sondern objektives Denken und als solches allein das absolut Wahre, die wahrhafte Materie, der die Form nicht ein äusserliches ist, da diese Materie vielmehr den reinen Gedanken, somit die absolute Form selber bildet. Demnach ist die Logik als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. »Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist« (III. 35 f.). Da somit in dieser Wissenschaft im Gegensatze zur gewöhnlichen Verstandeslogik, wo das subjektive Denken bloss äusserlich an die logischen Formen herantritt und dieselben nach willkürlichen Bestimmungen ordnet, die logische Vernunft selbst das Substantielle oder Reelle ist, das alle abstrakten Bestimmungen in sich zusammenhält und ihre gediegene absolut-konkrete Einheit darstellt, so fällt diese Logik mit der Metaphysik und Ontologie zusammen, insofern darunter das System der objektiven Denkbestimmungen zu verstehen ist, welche gleichsam das Gerüste des Weltgebäudes bilden.

Weil die Logik nach Hegel die Darstellung Gottes in der Sphäre seines Ansichseins oder in seinem ewigen Wesen selber ist, so können die in ihr entwickelten Denkbestimmungen als die metaphysischen Definitionen des Absoluten angesehen werden, näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre und die dritte, welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist. Denn nur diese sind, wie sich aus der obigen Darstellung der Methode ergibt, rein positive Bestimmungen; die zweiten Bestimmungen dagegen sind negativ und stellen daher

die Definitionen des Endlichen dar, welches dem Absoluten gegenüber das Negative bildet (VI. 163). So ist das Sein, mit welchem, als der aller unmittelbarsten und abstraktesten Bestimmung, der Methode gemäss begonnen werden muss, die erste, aber auch zugleich abstrakteste und dürftigste Definition des Absoluten. Das Nichts dagegen, in welches das reine Sein umschlägt, weil es mit ihm identisch ist, bildet eine charakteristische Bestimmung der endlichen Dinge, wohingegen der aus jenen beiden entspringende Begriff des Werdens nun seinerseits wieder vor allem dem Absoluten als seine besondere Definition zukommt. In diesem Sinne also sind, wie jener abstrakte Begriff die erste, so alle weiteren Bestimmungen und Entwicklungen nur bestimmtere und reichere Definitionen des Absoluten.

Den Gang dieser Entwicklung im Einzelnen weiter zu verfolgen, wie Hegel denselben in seiner Logik am Leitfaden der dialektischen Methode dargelegt hat, das kann hier nicht unsere Aufgabe sein, wo es im wesentlichen nur darauf ankommt, einen allgemeinen Grundriss des Systems im Ganzen zu entwerfen, um aus ihm die Gotteslehre Hegels kennen zu lernen und die nötigen Gesichtspunkte zur Würdigung und Beurteilung derselben zu gewinnen. Das reine Sein, von welchem die Logik ausgeht, entwickelt sich durch seine verschiedenen Momente zur Bestimmung des Wesens, in dem zwar das Sein nicht verschwunden ist, denn das Wesen ist ja selbst, in welchem aber das früher unmittelbare Sein herabgesetzt ist zu einem blossen Schein; und nachdem auch dieses alle Stufen seiner Entwicklung durchlaufen, schlägt es in die höhere Bestimmung des Begriffes um, der nunmehr als die Wahrheit des Seins und Wesens hervortritt.

Der Begriff ist die Einheit des Seins und des Wesens, er schliesst beide Bestimmungen als seine Momente in sich ein: so bildet er das wahre Ansich der Dinge, ausser welchem überhaupt nichts anderes in der Welt vorhanden ist. Denn wenn auch unser diskursives, zeitliches Denken uns nötigt, den Begriff erst nach den Bestimmungen des Seins und Wesens zu entwickeln und gleichsam aus diesen hervorgehen zu lassen, so ist er doch in Wahrheit das Prius derselben, mit welchem die absolute Methode sich in ihren Ausgangspunkt zurückschlingt. Schon hieraus geht hervor, dass der Begriff nicht, wie die gewöhnliche Verstandeslogik behauptet, dem Unterschiede der Realität gegenüber die abstrakte Einheit oder Allgemeinheit ist. Nicht wir sind es, welche die Begriffe bilden, der Begriff ist überhaupt garnichts Entstandenes. »Es ist verkehrt, anzunehmen, erst seien die Gegenstände, welche den Inhalt unserer Vorstellungen bilden, und dann hinterdrein komme unsere subjektive Thätigkeit, welche durch die

Operation des Abstrahierens und des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben bilde. Der Begriff ist vielmehr das wahrhafte Erste, und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Thätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffes« (VI. 323). Damit ist anerkannt, dass der Begriff die unendliche Form oder die freie schöpferische Thätigkeit ist, welche nicht eines ausserhalb ihrer vorhandenen Stoffes bedarf, um sich zu realisieren. Der Begriff muss folglich selbst die Fülle alles Inhalts in sich beschliessen, er ist als Begriff schon die Einheit unterschiedener Bestimmtheiten und damit konkrete Totalität. Allein nicht in chaotischem Durcheinander sind die Bestimmtheiten in der Einheit des Begriffes eingeschlossen, sondern der Begriff ist so sehr absolute Einheit seiner Bestimmtheiten, dass die letzteren nichts für sich selber bleiben und zu selbständiger Vereinzelung, wodurch sie aus ihrer Einheit heraustreten würden, sich nicht realisieren können. So wie wir die einzelnen im Golde enthaltenen Elemente nicht von einander absondern können, ohne diese besondere Substanz des Goldes zu zerstören, so können auch die im Begriffe enthaltenen Bestimmtheiten sich nicht von einander trennen, ohne den Begriff selbst aufzuheben. Nur für uns treten sie auseinander, an sich aber, ihrem Begriffe nach, sind sie in ungetrennter Einheit. Wie das Gold die reale, so ist der Begriff die ideelle Einheit seiner Bestimmtheiten, und hierin eben beruht seine Subjektivität im Unterschiede des Realen oder Objektiven. Näher ist der Begriff die ideelle Einheit des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen. »Der Begriff ist das Allgemeine, das sich einerseits durch sich selbst zur Bestimmtheit und Besonderung negiert, anderseits aber diese Besonderheit, als Negation des Allgemeinen, ebenso sehr wieder aufhebt. Denn das Allgemeine kommt in dem Besonderen, welches nur die besonderen Seiten des Absoluten selber ist, zu keinem absolut Anderen, und stellt deshalb im Besonderen seine Einheit mit sich als Allgemeinem wieder her. So ist er die wahrhafte Einzelheit als die in ihren Besonderheiten sich nur mit sich selber zusammenschliessende Allgemeinheit« (X. 1. 141).

Der Begriff ist so zwar konkrete Totalität, allein er ist die Besonderung nur erst in abstracto, denn die Bestimmtheit, als im Begriff, bleibt in der Einheit und ideellen Allgemeinheit, welche das Element des Begriffes ist, gehalten. Dies ist seine Einseitigkeit und sein Mangel, welchen er seinem eigenen Wesen nach aufheben muss: er negiert sich folglich als diese ideelle Einheit und Allgemeinheit, entlässt, was dieselbe in ideeller Subjektivität in sich schloss,

zu realer selbständiger Objektivität und setzt sich hiermit durch seine eigene Thätigkeit als die Objektivität. Diese ist also nichts anderes als die Realität des Begriffes, d. h. der Begriff in Form selbständiger Besonderung und realer Unterscheidung aller derjenigen Momente, deren ideelle Einheit der Begriff als subjektiver war. »Da es nun aber nur der Begriff ist, der in der Objektivität sich Dasein und Realität zu geben hat, so wird die Objektivität an ihr selber den Begriff zur Wirklichkeit bringen müssen. Der Begriff jedoch ist die vermittelte ideelle Einheit seiner besonderen Momente. Innerhalb ihres realen Unterschiedes hat sich deshalb die ideelle begriffsmässige Einheit der Besonderheiten an ihnen selber ebenso sehr wieder herzustellen. Wie die reale Besonderheit, hat auch deren zur Idealität vermittelte Einheit an ihnen zu existieren. Dies ist die Macht des Begriffes, der seine Allgemeinheit nicht in der zerstreuten Objektivität aufgibt oder verliert, sondern diese seine Einheit gerade durch die Realität und in derselben offenbar macht. (X.1.142f.)

Nur so, als der in seinem Andern die Einheit mit sich bewahrende Begriff, ist er die wirkliche und wahrhaftige Totalität. Diese Totalität aber ist die Idee. Die Idee ist ebenso die ideelle Einheit und Subjektivität des Begriffes, wie die Objektivität desselben, aber die Objektivität, welche dem Begriffe nicht als ein nur Entgegengesetztes gegenübersteht, sondern in welcher der Begriff sich als auf sich selbst bezieht. Wenn also die Idee der Verlauf ist, dass der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Äusserlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjektivität zurückführt, so ist die Identität der Idee mit sich selbst eins mit ihrem Prozesse, oder die Idee ist wesentlich Prozess (VI. 390). Die Idee ist somit nicht, wie bei Schelling, ein starrer wandelloser Schemen, der jenseits der existierenden Dinge bleibt; man darf sich dieselbe nach Hegel »nicht als die tote Ruhe, als ein blosses Bild, matt, ohne Trieb und Bewegung, als einen Genius oder Zahl oder einen abstrakten Gedanken vorstellen«, sondern sie hat den härtesten Gegensatz in sich, und »ihre Ruhe besteht nur in der Sicherheit und Gewissheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht« (V. 242). Die Idee ist also Subjekt-Objekt, sie ist die Einheit des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes, des Unendlichen und des Endlichen; in ihr greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität: so kann sie auch als die Vernunft selbst bezeichnet werden (VI. 388). Die Idee,

als der adäquate Begriff, ist sonach das objektiv Wahre, die Wahrheit als solche und alle Wahrheit, wobei dies Wort im hegelschen Sinne als Übereinstimmung des Begriffes mit seiner Realität zu nehmen ist. Alles Existierende hat nur Wahrheit, insofern es eine Existenz ist der Idee, denn diese allein ist das wahrhaft Wirkliche. Das Erscheinende ist nicht dadurch wahr, dass es inneres oder äusseres Dasein hat und überhaupt Realität ist, sondern dadurch allein, dass diese Realität dem Begriff entspricht. Kommt diese Identität nicht zustande, so ist das Daseiende nur eine Erscheinung, in welcher sich statt des totalen Begriffes nur irgend eine abstrakte Seite desselben objektiviert und sich gegen die Totalität und Einheit in sich verselbständigt (X. 1. 143 f.).

Es geht hieraus hervor, dass auch die Idee noch verschiedene Stufen der Entwicklung in sich birgt, ehe sie in ihrer unmittelbaren Vollendung sich darstellt. Diese höchste Stufe ist die Idee des absoluten Erkennens oder die absolute Idee, in welcher Begriff und Realität, Form und Inhalt völlig identisch geworden sind. Die absolute Idee ist die reine Form des Begriffes, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut, sie ist der reine Begriff, der sich zum Gegenstande hat, oder der sich begreifende Begriff; mit ihr geht folglich die Logik in die einfache Einheit zurück, welche ihr Anfang ist, und vollendet damit den Kreislauf ihrer Bestimmungen. »Die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittelung, nämlich die Aufhebung der Vermittelung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee« (V. 351 f.). Das reine Sein ist nun nicht mehr leeres, sondern es ist als erfülltes Sein, als konkrete, intensive Totalität erkannt: so ist es die absolute Idee, und der Inhalt derselben ist der ganze Inhalt der Logik. War diese als das System der reinen Vernunft, und das Absolute als die absolute Vernunft bezeichnet, so ist zwar jede der in der Logik behandelten Stufen ein Bild des Absoluten, jedoch nur in beschränkter Weise; das ganze Absolute dagegen ist die allgemeine und Eine Idee, welche als ur-teilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die Eine Idee als in ihre Wahrheit zurückzugehen (VI. 385).

Es ist wohl zu beachten, dass wir uns hier immer noch in der Sphäre des reinen Begriffes befinden, und dass, wenn von Objektivität und Realität die Rede ist, hiermit keineswegs das Dasein in Raum und Zeit, sondern nur die rein begriffliche Realität, wie Hegel sie versteht, und wie wir dies oben auseinandergesetzt haben, d. h. das Gesetzsein der im ursprünglichen Begriffe enthaltenen

Bestimmungen, gemeint ist. Der Begriff ist bei Hegel dasselbe, was man sonst gewöhnlich als Idee zu bezeichnen pflegt, nämlich konkrete Totalität der in ihm enthaltenen Momente; sobald er diese aus sich heraussetzt, wird er damit zur Idee, indem die herausgesetzten Momente kraft ihrer eigenen Dialektik sofort wieder in die Subjektivität des Begriffes zurückkehren. Dieser Prozess also, den wir sonst nur aus unserm endlichen Bewusstsein kennen, insofern dasselbe die objektiven Dinge in die Subjektivität seiner Erkenntnis aufnimmt, wird von Hegel bereits in das objektive Denken selbst verlegt; und das gesammte System des letzteren, wie dieses die Logik entwickelt hat, bildet somit gleichsam das ausserzeitliche und ausserwirkliche Urbild derjenigen Bestimmungen, welche, falls es zur Wirklichkeit kommt, in Raum und Zeit Geltung erlangen sollen. Das substantielle Element auch im absoluten Denken ist immer nur der Begriff, denn auch die Idee ist ja nur der in seiner Realität gegenwärtige und mit derselben in Einheit gesetzte Begriff. Der Begriff verliert sich also nicht, indem er in die Idee übergeht, sondern er realisiert in dieser Einheit nur sich selbst, bleibt also darin das Herrschende; denn er ist ja schon an sich, seiner eigenen Natur nach, diese Identität und erzeugt deshalb aus sich selbst die Realität als die seinige. Die Idee ist »der in seiner Realität für sich als Begriff seiende Begriff« (X. 1. 154), und die absolute Idee ist die Gesamtheit aller vom Begriffe durchlaufenen Bestimmungen, in welcher dieser gleichsam seinen Weg überschaut, um ewig von neuem denselben Kreislauf zu beginnen: so ist sie ebenso Anfang, wie Ende des Prozesses, d. h. die beiden Enden des letzteren fließen in ihr zusammen; sie selbst aber ist das über die Bestimmungen Übergreifende und das Prinzip des Ganzen, das vollendete Absolute. —

Was bei diesem absoluten Denkprozess vor allem auffällt, ist die Thatsache, dass das Absolute in seinem Ansichsein lauter inhaltsleere, abstrakte Kategorien denkt. Man sollte meinen, derartige Abstraktionen wie Sein, Wesen, Begriff u. s. w. seien blosse Erzeugnisse des endlichen Bewusstseins, reine Notbehelfe, um die Mannichfaltigkeit der gegebenen Welt unter einer einfachen Bestimmung zusammendenken zu können; allein die hegelsche Logik belehrt uns, dass Gott derartige Notbehelfe denkt, ja, dass sein Denken im Zustande seines Ansichseins, d. h. vor und jenseits der wirklichen Welt, sich rein in solchen dürftigen Bestimmungen herumtreibt. Die Kategorien der hegelschen Logik gelangen erst zu ihrer Erfüllung und Bedeutung in und mit der Welt, indem sie hier gleichsam das lebendige Gerüste bilden, in welches alle realen Bestim-

mungen, die Bausteine der Weltwirklichkeit, sich einordnen müssen; es ist absolut nicht einzusehen, warum Gott sie in Ewigkeit noch besonders für sich denken soll, ausserdem dass er sie unmittelbar in seinem Denken der Wirklichkeit mitdenkt. Mit dieser Annahme wird der reine Monismus des hegelschen Systems gesprengt, denn sie setzt ein doppeltes Dasein und Leben des absoluten Wesens voraus: das eine, in welchem Gott die abstrakten logischen Kategorien, das andere, in welchem er das reale Dasein denkt und hiermit an sich selbst in die Weltwirklichkeit eingeht. Indem Hegel das Wesen der Welt als Vernunft bestimmt und diese als die Selbstbewegung des Begriffes auffasst, so strebt er danach, den abstrakten Monismus Schellings zu überwinden, nach welchem Gott als starres, wandellooses Reich der Ideen und die endliche, veränderliche Welt zwei ganz von einander geschiedene Existenzen bilden. Allein sein Schritt zum konkreten Monismus wird dadurch von ihm selbst wieder aufgehoben, dass er der Idee eine besondere Bewegung ausser der Welt in der Sphäre des reinen Begriffes zuschreibt. Führt Gott ein von der Welt abgesondertes Leben in den logischen Kategorien, dann mag man immerhin die Idee als Bewegung auffassen, es existieren doch immer zwei verschiedene Bewegungen, zwei Prozesse derselben, somit zwei Prinzipien, und die Einheit des konkreten Monismus wird nicht erreicht, welche fordert, dass die Idee ihr unendliches Leben nur innerhalb der endlichen Welt entfaltet.

Aber auch an sich ist das Leben in den Kategorien die ungreiflichste Sache von der Welt. Der logische Prozess soll Entwicklung sein, aber er ist ein ausserzeitlicher Prozess und trägt daher den logischen Widerspruch einer ewigen und unendlichen Entwicklung in sich. Entwicklung ist nur denkbar durch den Begriff des Zweckes: sie muss einen Zweck haben, dem sie als ihr Ziel zustrebt, und muss folglich in endliche Grenzen eingeschlossen sein, wenn nicht jeder Schritt, den sie vorwärts macht, sie noch unendlich weit von der Erreichung ihres Zieles entfernt lassen soll. Die logische Entwicklung bei Hegel hat zwar ein Ziel, nämlich ihre Vollendung und Erfüllung in der absoluten Idee; allein dies Ziel wird bei der Ausserzeitlichkeit des Prozesses zugleich in aller Ewigkeit erreicht: ewig gebiert das reine Sein die Idee, und ewig fliesst die Idee wiederum mit dem reinen Sein zusammen. Hier fallen also Anfang und Ende ineinander, und statt eines lebendigen Entwicklungsprozesses haben wir nur die starre Ruhe der ausserzeitlichen, wenn auch in sich unendlich gegliederten Idee. Übrigens ist es ja auch nach Hegel nur das endliche Bewusstsein, welches durch seine Natur gezwungen ist, die absoluten Bestimmungen der

Idee in diskursiver Weise auseinander zu ziehen. Nur für uns, die wir nur zeitlich zu denken vermögen, treten die einzelnen Bestimmungen nach einander hervor, nur für uns erscheint daher die Idee als Resultat eines vorangehenden Entwicklungsprozesses; an sich dagegen ist die logische Idee weder Entwicklung, noch Prozess, sondern die in sich ruhende Identität der sämtlichen in ihr in einander seienden Momente.

Est ist demnach nicht richtig, dass die göttliche Idee ein Leben in den kahlen Abstraktionen der Logik führt, abgesehen von ihrer realen Entfaltung in der inhaltvollen Welt. Die hegelsche Logik stellt nicht einen objektiven Denkprozess dar, sondern sie ist höchstens die diskursive Auseinanderlegung des ewigen Verhältnisses der Hauptmomente in der logischen Idee zu einander. Jene ganze wunderliche Annahme entspringt nur daher, dass Hegel in dem vermessenen Wahne befangen war, mit dem kümmerlichen Krückengange des endlichen Denkens dem göttlichen Denken gleichsam unmittelbar nachgehen zu können, und zwar dem göttlichen Denken, nicht bloss wie es in der Welt die Wunder seines unendlichen Inhaltes aufschliesst, sondern auch wie es vor aller Wirklichkeit den Grundriss eines eventuellen realen Weltaseins entwirft. Es ist ja ganz richtig, dass die göttliche Idee vor Erschaffung der endlichen Natur und des Geistes bereits die ganze Fülle des realen Daseins in ideeller, begrifflicher Weise in sich schliesst; aber es ist falsch, dass sie dieselben aus sich entlässt, um sie doch nur in der unwirklichen Sphäre des Begriffes zurückzuhalten. Das reine Sein enthält bereits alle Momente einer eventuellen realen Entwicklung in sich, aber es enthält sie nur implicite, nicht explicite in sich, nur in dem Zustande der blossen Möglichkeit, nicht als besonderes Sein, nicht als ewiges Nebeneinanderbestehen aktueller inhaltlicher Momente; es bildet also bloss die formale Prädestination für den Fall der Entwicklung, d. h. es ist das logische Formalprinzip, der Mutter-schooss der gesamten Entwicklung, welcher zugleich das den Austritt der Momente bestimmende Prinzip und den ordnenden Faktor aller logischen Inhaltsbestimmungen darstellt. *)

Die dialektische Methode ist es, durch deren Besitz Hegel imstande zu sein glaubte, den objektiven Prozess des göttlichen Denkens zu belauschen; sie, welche eben darauf beruht, dass der Begriff sich selbst bewegt, duldet es nicht, bei einer so abstrakten Gedankenbestimmung, wie dem reinen Sein des Anfanges, stehen zu bleiben, und so sah sich Hegel durch seine Methode gezwungen,

*) Vergl. v. Hartmann: Gesammelte Studien und Aufsätze. 3. Aufl. (1888) 606 ff.

den ganzen Inhalt der logischen Denkbestimmungen zu entwickeln, und diesen rein subjektiven Entwicklungsprozess als objektiven Prozess des göttlichen Denkens hinzustellen. Allein die Grundvoraussetzung der dialektischen Methode, an welcher dieser ganze von Hegel für objektiv ausgegebene Denkprozess hängt, die Behauptung nämlich, dass der abstrakte Begriff des Anfangs in sich selbst unmittelbar die Nötigung empfinde, über diese seine Abstraktheit und Inhaltslosigkeit zu konkreteren Bestimmungen in sich fortzugehen, diese Grundvoraussetzung hat bereits Schelling als einen Irrtum eingesehen und zugleich die Unmöglichkeit eines solchen objektiven Denkens nachgewiesen. »Diese Nötigung«, sagt nämlich Schelling, »hat ihren Grund nur darin, dass der Gedanke an ein konkreteres, inhaltsvolleres Sein schon gewöhnt ist, also mit jener mageren Kost des reinen Seins, in dem nur überhaupt ein Inhalt, aber kein bestimmter gedacht wird, sich nicht zufrieden geben kann. In letzter Instanz ist es also nur der Umstand, dass es in der That ein reicheres und inhaltsvolleres Sein schon giebt, und dass der denkende Geist selbst schon ein solches ist; also ist es nicht eine in dem leeren Begriff selbst, sondern es ist eine in dem Philosophierenden liegende und ihm durch seine Erinnerung aufgedrungene Notwendigkeit, die ihn nicht bei jener leeren Abstraktion stehen lässt.«*) »Nicht der Begriff erfüllt sich, sondern der Gedanke, d. h. ich, der Philosophierende, kann ein Bedürfnis empfinden, von dem Leeren zum Erfüllten fortzugehen« (ebd. 138). Hegel behauptet zwar, die Bewegung des Begriffes sei nicht ein willkürlicher, sondern ein notwendiger Fortgang, weil er der Gang der Sache selber sei, und hierin eben soll die absolute Wissenschaftlichkeit seiner Methode bestehen; allein „das stillschweigend Leitende dieses Fortgangs ist doch immer der terminus ad quem, die wirkliche Welt, bei welcher die Wissenschaft zuletzt ankommen soll« (ebd. 132). Hiermit ist in der That der eigentliche Kniff der Methode aufgedeckt, welcher darin beruht, dass beständig neue Elemente aus der realen Anschauung aufgenommen und heimlich unter dem Deckmantel eines abstrakten Begriffes als rein begriffliche Momente bei dem Gange der absoluten Methode untergeschoben und rückwärts aus dem vorhergehenden Begriffe scheinbar abgeleitet werden. Es ist wahr, dass Hegel keinen Schritt vorwärts machen kann, ohne beständig neue Anschauungselemente unterzuschieben; sein sich selbst bewegender Begriff gleicht somit einer Lokomotive, die fortwährend mit realen Anschauungen geheizt werden muss, und die ohne dieses Material

*) Schelling: Sämmtl. W. I x. 131.

ihrer Kraft auch nicht einen Finger breit sich vom Flecke rühren würde.

Es ist unnötig, im Einzelnen hierauf weiter einzugehen. Nach Trendelenburgs »Logischen Untersuchungen« (1840. 2. Aufl. 1862) und v. Hartmanns Schrift »Über die dialektische Methode« (1868) kann diese in der Wissenschaft wohl als abgethan gelten, nachdem ihre gänzliche Unhaltbarkeit und Unfähigkeit, irgend welchen Inhalt zu gewinnen, in allen einzelnen Punkten schlagend nachgewiesen ist. Die dialektische Methode, statt die Wissenschaft zu bereichern, entzieht vielmehr der Wissenschaft allen Grund und Boden: indem sie den Satz des Widerspruches und der Identität aufhebt, löst sie alle festen Denkbestimmungen in einen haltlosen Fluss unaufhörlicher Veränderungen auf, wo es nichts Festes, keinen sicheren Standpunkt giebt, und macht damit alles bestimmte Denken unmöglich. Das Eine ist hier ebenso wahr und falsch, wie das Andere: in demselben Atemzuge, in welchem ich einen Satz ausspreche, schlägt derselbe bereits in sein Gegenteil um; über irgend eine Sache noch zu streiten, hat unter diesen Verhältnissen gar keinen Sinn. Das »vernünftige« Denken Hegels ist kein Denken, und das Eigentümliche der dialektischen Methode liegt darin, dass sie überhaupt gar keine Methode ist. Mit Recht nennt Hartmann sie einen »Weg zur Ernte, ohne gesäet zu haben«, und einen »Mantel der Bescheidenheit für den grössten Ehrgeiz, indem sie das individuelle Subjekt scheinbar aus dem Spiele lässt, und doch der erste Zuschauer jenes objektiven Ganges der Vernunft den Ruhm der absoluten Methode und des absoluten Inhalts zugleich beanspruchen durfte.«*) Dieses objektive Denken schämt sich im Grunde der gemeinen Erfahrung, von welcher wir nun doch einmal abhängig sind; es verlangt von den empirischen Wissenschaften, ihm den Inhalt seiner Denkopoperationen vorzubereiten, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden, erkennt also doch selbst die Erfahrung als die Quelle seines eigenen Inhaltes an und entblödet sich nicht, trotzdem zu behaupten, das Aufnehmen dieses Inhalts von Seiten der Philosophie, in dem durch das Denken die anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebensein aufgehoben wird, sei »zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst« (!) (VI. 20.) In der That, eine solche Anmaassung und Vermessenheit ist nur möglich zu einer Zeit, wie diejenige war, in welcher Hegel hervortrat. »Es war,« sagt Hartmann (a. a. O.), »eine eigentümliche Sturm- und Drangperiode um die Wende des Jahrhunderts in der Philosophie und im Denken, wie kurz zuvor in der Dichtung

*) a. a. O. 120 f.

und im Gefühl. Es sollte mit titanenhafter Gewaltsamkeit und Überstürzung der Olym der absoluten Wahrheit gestürmt werden, und sie hatten doch damals, wie zu allen Zeiten, eben auch nur Bausteine aufeinander zu türmen. Der letzte, verwegendste, sich selbst überschlagende Versuch dieser eitlen Himmelsstürmerei ist die hegelsche Dialektik, die das Weltall mit einem Griff ihrer Arme zu umklammern wähnt, und doch nur die Gespenster ihrer eigenen Einbildung an die Brust drückt. Es war eine Zeit der gewaltigsten Aufregung, wo die Geister aufeinander platzten und in tollem Jagen jeder den grossen Vorgänger an Grösse zu überbieten suchte; in einer solchen Zeit, wo das Denken sich bereits in einer krankhaften Überreizung befindet und zum Teil eine ungesunde Richtung eingeschlagen hat, werden Verirrungen erklärlich, die sonst geradezu unbegreiflich erscheinen.«

Indessen lag der tiefere Grund, wodurch Hegel auf die dialektische Methode geführt wurde, in der innersten Voraussetzung seines Systems. Hegel hatte das Absolute als die Vernunft gefasst, als diese an sich ganz unpersönliche, subjektlose Substanz, die uns nur als Eigenschaft an einem für sich seienden und durch sie vernünftigen Subjekt bekannt ist; er sah aber anderseits die Notwendigkeit ein, das Absolute nicht bloss als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt, d. h. als lebendiges, thätiges Sein, aufzufassen. Nun kommt aber alle Thätigkeit nur durch die sich geltend machende Existenz des Negativen zustande, durch ein Sein, welches dem an sich Thätigen widerspricht, und nach dessen Aufhebung folglich das letztere streben muss: die Thätigkeit ist nichts anderes, als eben dieses Aufheben des Widerspruches selbst. Gab es nun für ihn nichts als die Vernunft oder die Idee, so musste folglich Hegel den Widerspruch oder das Negative in diese selbst verlegen, um so die Idee aus ihrer Starrheit zu erlösen und ihr durch die immanente dialektische Bewegung inneres Leben, d. h. aber die ihr selbst fehlende Subjektivität, zu verleihen. Ist dieses als ein vernunftmörderischer Irrtum erkannt, und damit die dialektische Methode im Prinzip aufgehoben, so bleibt in der That jetzt nur mehr übrig, entweder den Widerspruch überhaupt zu verwerfen, damit alle Thätigkeit aus dem Absoluten auszuschliessen, und das letztere als starre Substanz zu fassen, d. h. aber in den abstrakten Monismus Schellings zurückzufallen, oder aber das treibende und belebende negative Moment ausserhalb der Sphäre des Logischen zu suchen und damit anzuerkennen, dass die Idee, das Logische für sich allein unmöglich das absolute Prinzip der Welt sein kann, mit andern Worten, den panlogistischen Standpunkt aufzugeben, auf welchem sich das ganze hegelsche

System erbaut. Welche Seite der Alternative zu wählen ist, das kann nicht zweifelhaft sein, sobald es sich um die Frage handelt, ob denn die Idee allein überhaupt imstande ist, die Erfahrungswelt, wie sie uns unmittelbar gegeben ist, zu erklären, ob das reale Dasein ohne Rest in rein ideelle Momente sich auflösen lässt — das muss sich folglich zeigen, sobald wir uns aus dem abstrakten Schattenreiche der logischen Kategorien hinunterbegeben in die inhaltvolle Weltwirklichkeit. —

Bis jetzt nämlich befanden wir uns noch in der Sphäre des reinen Begriffes, wie er an sich vor Erschaffung der endlichen Natur und des Geistes seine Entwicklungsstufen bis zur höchsten absoluten Idee durchläuft. Nunmehr aber kommt es darauf an, zu sehen, wie die Idee es anfängt, aus dieser ihrer Sphäre der reinen Idealität herauszutreten und in die raumzeitliche Realität, in die Natur und die aus ihr hervorgehenden Gestalten überzugehen, und wie sie sich in der selbstgeschaffenen Realität bewährt. Es handelt sich hier also zunächst vor allem um den Übergang von der Logik zur Naturphilosophie. Hegel fasst diesen Übergang so, dass die Idee, am Ende ihrer Entwicklung angelangt, sich »selbst frei entlässt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei, — die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende Äusserlichkeit des Raumes und der Zeit« (V. 353). Und an einer anderen Stelle heisst es: »Die absolute Freiheit der Idee ist, dass sie (die Idee) in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschliesst, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen« (VI. 413 f.).

Mit dieser Erklärung stehen wir vor einer absoluten Unbegreiflichkeit. Es ist ja auf keine Weise einzusehen, was die Idee, nachdem sie durch sämtliche harten Widersprüche ihrer Entwicklung hindurchgegangen und sich nun endlich in ihrer vollendeten Totalität besitzt, veranlassen sollte, diese ganze Errungenschaft wieder aufzugeben und sich in das ihr ganz fremde Sein des Raumes und der Zeit zu stürzen, um hier nun von neuem ihren Entwicklungsgang zu beginnen. Hegel weiss hierfür auch selbst keinen Grund anzugeben und darum sucht er diesen Übergang als einen Akt absoluter Freiheit, d. h. als einen absolut grundlosen Akt darzustellen. Allein es ist klar, dass der Grund für die Annahme dieses Überganges nirgendwo anders liegt, als eben in der gegebenen Wirklichkeit, die Hegel als Philosoph zu erklären hatte. Hegel muss zur Wirklichkeit kommen, und darum muss die Idee sich in die Raumzeitlichkeit entlassen; hier kann also von

Freiheit am allerwenigsten die Rede sein. In seiner »Phänomenologie des Geistes« sucht Hegel auch offenbar selbst nach einem Grund für jenen Akt. »Das Wissen«, sagt er hier, »kennt nicht nur sich, sondern es kennt auch seine Grenze. Seine Grenze wissen, heisst: sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäusserung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste in der Form des freien zufälligen Geschehens darstellt, sein reines Selbst als die Zeit ausser ihm und ebenso sein Sein als Raum anschauend. Dieses sein letztes Werden, die Natur, ist sein lebendiges, unmittelbares Werden u. s. w.« (II. 590). Hier scheint ihm also trotz der behaupteten Zufälligkeit des Geschehens der tiefere Gedanke vorzuschweben, dass es im Grunde das jenseits der Grenze des Logischen liegende Reale sei, welches die Idee veranlasst, noch über ihre eigene Grenze hinauszugehen und damit in ihr »Anderssein«, d. h. in das raumzeitliche Dasein umzuschlagen. Es wäre das eine ähnliche Begründung des endlichen Seins aus dem Ansichsein des Absoluten, wie Fichte das letztere oder das absolute Sein in der Darstellung seiner Wissenschaftslehre vom Jahre 1801 aus der Grenze des absoluten Wissens zu erschliessen versucht hat.*) Mit dieser Begründung aber hat Hegel selbst anerkannt, dass ausserhalb der Totalität des Logischen oder der Idee noch ein Anderes, also ein Nichtideelles, Reales vorhanden, und dass es eben dieses ausserlogische Reale sei, welches seinerseits die Idee aus der himmlischen Sphäre der reinen Begrifflichkeit in den Abgrund der weltlichen Realität hinabstürzt, mithin der Sphäre des Begriffs gegenüber das eigentlich Realitätsetzende, Welterschöpfende bildet. Dieses Ausserlogische, Reale kann aber, als der Trieb des Überganges von der Idee zur Wirklichkeit, nichts anderes sein als der an sich unlogische Wille, wie uns derselbe aus unserer eigenen inneren Erfahrung als der unsern Gedanken Realität verleihende und sie »zur Wirklichkeit machende« Faktor bekannt ist. Auch der hegel'sche Panlogismus macht das Unlogische — denn das ist der Widerspruch dem an sich Logischen gegenüber — zum Prinzip der Realität; allein ihm ist dieses Unlogische ein Moment des Logischen als solchen; der Begriff selbst ist es, welcher den Widerspruch, den Trieb der Selbstbewegung des Begriffes in sich setzt, um diesen als Idee sogleich wieder aufzuheben; Hegel behauptet damit nichts Geringeres, als dass der Widerspruch ein Denknotwendiges sei, und macht damit alles vernünftige Denken überhaupt unmöglich.

Allein selbst wenn diese Auffassung des Unlogischen als Moment des Logischen sich nicht selbst aufhöbe, selbst wenn also

*) vgl. oben S. 154 f.

die dialektische Methode unangreifbar wäre, so käme man ohne ein Unlogisches im Sinne des ausserlogischen Willens doch nicht aus, weil die Idee für sich allein unfähig ist, die gegebene Wirklichkeit jemals zu erreichen. Es giebt kein Leben des Begriffes und keine Realität ohne ein Unlogisches als Trieb seiner immanenten wie transcendenten Bewegung. Es giebt aber keinen Trieb ausser dem unlogischen Willen. Was hindert, das Unlogische überhaupt nur als Ausserlogisches zu verstehen, und mit der Anerkennung, dass das Ausserlogische ebenso das den Begriff bewegende, wie das die Idee verwirklichende Prinzip ist, den Willen zum alleinigen Realprinzip, d. h. zu einem dem Logischen als Idealprinzip koordinierten Prinzip zu erheben? Soll nach Hegel die Thätigkeit der Vernunft darin bestehen, dass sie den Widerspruch erst setzt und dann die sich Widersprechenden vereinigt, so bestände dieselbe hiernach in der logischen Reaktion auf den ausserlogischen und sonach absolut unvernünftigen Willen, und der ganze Prozess wäre also nichts weiter, als eben der Kampf zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Prinzipien. Es ist klar, dass diese Anschauung den Panlogismus Hegels, die Ansicht, dass die Vernunft oder die Idee Alles sei, im Prinzip aufhebt. Dieselbe sinkt hiermit zum aufgehobenen Momente an einem neuen ihm übergeordneten Standpunkt herab, nach welchem Wille und Idee die beiden gleichberechtigten Attribute der absoluten Substanz als dem ihnen beiden gemeinsamen höheren Dritten bilden.*)

Mit Recht verlangt Hegel, bei der Widerlegung eines philosophischen Systems nicht von aussen heranzutreten und willkürlich einen Maassstab an dasselbe anzulegen, welcher ihm möglicherweise unangemessen ist; sondern die wahrhafte Widerlegung besteht ihm vielmehr darin, »dass das Prinzip der widerlegten Philosophie in seiner Dialektik aufgezeigt und zum ideellen Moment einer höheren konkreten Form der Idee herabgesetzt wird« (VI. 177). Dieser Anforderung sind wir nachgekommen, indem wir uns zunächst auf den Boden der hegelschen Idee selbst gestellt und dargethan haben, wie das Logische als solches auf sein Gegenteil, das Unlogische, oder auf das Willensprinzip hinweist und dieses in das absolute Prinzip mit aufzunehmen verlangt. Nach Hegel ist der Wille nichts vom Denken Verschiedenes, sondern nur eine besondere Weise des Denkens: »das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben« (VIII. 33). Weil in jeder Thätigkeit, sowohl

*) Vgl. v. Hartmann: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart“ (1877) speziell S. 268—273, „Philosophische Fragen der Gegenwart (1885) 266—269.

des Denkens als des Wollens, sich beide Momente finden, so sollen sie auch »Eines und dasselbe« sein (ebd. 35). Hegel verwechselt hier den bewussten Willen, d. h. den Willen, wie er uns unmittelbar in unserm Bewusstsein erscheint, mit dem Willen als solchen, der ganz und gar ausserhalb der Idee sich befindet. Es ist wahr: wir kennen den Willen unmittelbar nur als inhaltsvollen Willen, d. h. als einen mit der Idee bereits erfüllten; daraus folgt aber nicht, dass er auch an sich mit seinem Inhalt identisch ist, sowenig wie der Fluss eins und identisch ist mit seinem Bette, weil beide immer nur zusammen von uns angetroffen werden. Der Wille ist vielmehr dasjenige, was die Idee erst in das reale Dasein übersetzt; er fügt ihr eine Bestimmung hinzu, die sie an sich nicht besitzt, muss daher für sich selbst auch etwas anderes sein, als jene, und stellt so der idealen Sphäre des Logischen gegenüber das Ausserlogische, Daseingebende, Reale dar. Diese wahre Natur des Willens verkannt zu haben, bildet den Kardinalfehler des gesamten hegelschen Panlogismus und denjenigen Punkt innerhalb des Systems, in welchem der absolute Idealismus Hegels mit Notwendigkeit auf seine Ergänzung durch die ebenso einseitige und daher ebenso verkehrte Willensphilosophie eines Schopenhauer hindrängt, eine Ergänzung, welche er zunächst durch Schelling in dessen »positiver Philosophie« gefunden, die aber erst durch E. v. Hartmann in allen einzelnen Punkten durchgeführt und damit zu ihrer philosophischen Vollendung gebracht ist. —

Wie wenig die Idee für sich allein imstande ist, die gegebene Wirklichkeit zu erschöpfen, das zeigt sich nirgends so deutlich, wie in der Naturphilosophie, welche die Idee, wie sie am weitesten von ihrem eigenen Begriffe entfernt ist, zum Gegenstande hat. Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins oder Aussersichseins, sie ist der »Abfall der Idee von sich selbst«; wo das Logische aufhört, fängt die Natur für Hegel an, weshalb Schelling die letztere nicht mit Unrecht auch wohl als die »Agonie des Begriffes« bezeichnet hat. Nicht so ist dies zu verstehen, als ob in der Natur die Macht des Begriffes sich überhaupt nicht bethätigte — der Begriff bleibt vielmehr auch in der Natur das eigentliche zu Grunde liegende Wesen; alle Gestalten der Natur sind daher nichts als Manifestationen des Begriffes, und die Idee ist selbst in jeder Stufe der Natur vorhanden. Allein weil sie hier in der Form der Äusserlichkeit sich darstellt und die Idee doch an sich das ganz Ideale, nämlich der sich begreifende Begriff ist, so ist nach diesem Begriffe der Idee, die Idee darin nicht, wie sie an und für sich ist. Die Natur ist sonach der für sich existierende Widerspruch,

denn die unendlich freie Idee und sie in der Form der Äusserlichkeit stehen in objektivem Widerspruche zu einander. Die Idee muss folglich bestrebt sein, diesen Widerspruch aufzuheben und das, was sie in der Natur nur an sich ist, auch für sich zu sein; die für sich seiende Idee aber ist der Geist. »Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschliessen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein. Die Naturphilosophie gehört selbst zu diesem Wege der Rückkehr; denn sie ist es, welche die Trennung der Natur und des Geistes aufhebt und dem Geiste die Erkenntnis seines Wesens in der Natur gewährt« (VII. 2. 23). »Die Natur ist nur an sich die Idee, daher sie Schelling eine versteinerte, Andere sogar die gefrorene Intelligenz nannten; der Gott bleibt aber nicht versteinert und verstorben, sondern die Steine schreien und heben sich zum Geiste auf« (VII. 1. 24). Wie die Logik oder die Idealphilosophie den Prozess des Begriffes als solchen darstellte, durch welchen er sich zur Idee erhebt, so hat die Philosophie der Natur und des Geistes oder die Realphilosophie die Idee zu ihrem Gegenstande, wie sich dieselbe aus ihrem Anderssein in der Natur emporarbeitet zu ihrem Fürsichsein im vollendeten Geist. Es ist also wesentlich derselbe Prozess, nur innerhalb der Sphäre des realen Daseins. Die Realphilosophie ist somit bloss angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben (VI. 49). Die Idee wird dadurch, dass sie sich in die raumzeitliche Wirklichkeit hinabstürzt, zum Geist, und alle die verschiedenen Stufen, welche sie hier durchläuft, sind nur der Weg des Geistes, um für sich zu sein, sich zu fassen, sich zu erkennen, sich Gegenstand zu sein, wie er an sich ist, zur vollkommenen Erkenntnis seiner selbst zu gelangen. Dies Ziel ist erst sein wahrhaftes Sein, und auf diesem Wege bildet die Natur die erste Stufe. Die Natur ist schon an sich Geist, wie sie an sich Idee ist, aber sie ist »der sich entfremdete Geist, der darin nur ausgelassen ist, ein bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und fasst« (VII. 2. 24). Die Naturphilosophie muss daher betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Prozess ist, zum für sich seienden Geiste zu werden, ihr Anderssein aufzuheben; sie hat den Weg des Geistes zu ihrem Gegenstande bis dahin, wo er sich zuerst selbst begreift, und damit die Äusserlichkeit des natürlichen Daseins auf ihrem Höhepunkt umschlägt in den wirklichen Geist.

Diesen Weg des Geistes innerhalb der Natur will Hegel nicht als Entwicklung gelten lassen. Ganz richtig sagt er, die Natur sei als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen

bildet, aus welcher sie resultiert, nicht so, dass die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, d. h. durch äusserlich mechanische Einwirkung, wie dieses auf Grund der darwinschen Theorie der heutige Materialismus annimmt, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Allein weil die Idee das Prius der Natur und das die einzelnen Naturgestalten Produzierende ist, so soll eben deshalb die Natur keine Geschichte haben, und das, was uns in ihr als zeitliche Entwicklung erscheint, bloss ewiger, d. h. eine unendliche Zeit lang dauernder, Kreislauf sein, in welchem in Wahrheit immer alles zugleich ist. Über diese wunderliche Vorstellung kann nach den Fortschritten und Ergebnissen der heutigen Geologie und Biologie mit kurzen Worten hinweggegangen werden. Sie beweist nur, wie wenig Hegel mit der Natur anzufangen wusste, in welcher ihn die Idee als einziges Erklärungsprinzip völlig im Stiche liess. Weil die Vernunft nach ihm Alles sein sollte, und weil er in der Natur so viel Unvernunft gewahrte, was sich aus der Vernunft allein niemals erklären liess, so erschien ihm die Natur nur als das Ausser-sich-sein der Idee, in welcher dieselbe von sich abgefallen, ihrem eigenen Wesen unbegreiflicher Weise gleichsam untreu geworden war, und darum konnte er in ihr auch nicht einen vernünftigen Entwicklungsprozess, sondern nur ein regelloses Durcheinander gleichgültiger und sinnloser Gestaltungen erblicken. An einer anderen Stelle sagt Hegel, die Idee sei nicht so ohnmächtig, sich in der Welt nicht auch durchsetzen zu können. In der Naturphilosophie dagegen spricht er von der »Ohnmacht der Natur«, welche darin bestehen soll, dass die Natur die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten vermag und die Ausführung des Besonderen äusserer Bestimmbarkeit aussetzt (VII. 1. 37). »In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben u. s. w.« (ebd. 38). Hegel beklagt sich, dass das Materielle so widerspenstig gegen die Einheit des Begriffes sei. Jene Ohnmacht der Natur setze der Philosophie Grenzen; und gleichsam ärgerlich darüber, dass er hier mit der blossen Idee nicht auskommt, behauptet er, es sei das Ungehörigste, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen, und, wie es genannt worden, konstruieren, deduzieren (ebd. 37). »Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von aussen hat in der Sphäre der

Natur ihr Recht« (ebd. 36). Dieses Eingeständnis enthält das Todesurteil des absoluten Idealismus: die Anerkennung der Zufälligkeit ist die Bankrotterklärung eines jeden Systems der reinen Vernunft. Existiert nur Vernunft und nichts als Vernunft, so ist folglich alles logisch und gesetzmässig bestimmt, und Zufälligkeit in objektivem Sinne kann es nie und nimmer geben. Am wenigsten aber kann von einer Ohnmacht der Natur die Rede sein; denn wenn es nur die Idee ist, welche die Naturgebilde bestimmt, und diese also nur mit sich selber zu thun hat, wenn jeder äussere ihr entgegengesetzte Faktor fehlt, um die Natur in ihrem Schöpfungswerke aufzuhalten und zu stören, dann sind ihre Gestaltungen eben auch nur reine Formen der Idee, und müssen sich folglich am Maassstabe des blossen Begriffes völlig und in jeder Hinsicht bestimmen lassen. Nur dann, wenn bei der Schöpfung auch ein anderer Faktor mitwirkt, der an sich selbst den reinen Gegensatz zur logischen Idee darstellt, und welcher die Idee veranlasst, möglichst allseitig die in ihr enthaltenen Momente zu entfalten, nur dann lassen sich auch jene Naturgestalten erklären, für welche ein vernünftiger Grund unmittelbar nicht anzugeben ist; aber auch in diesem Falle ist die Idee in der Natur nicht ausser sich, sondern sie ist ganz und gar nur bei sich selbst; denn die Natur ist ja nur der nächste und unmittelbare Zustand, in welchen sie durch das Realprinzip des Willens in die objektive Wirklichkeit hinausgesetzt ist. —

Aus der Natur, in welcher der Geist in der Notwendigkeit seines äusserlichen Daseins gleichsam gefangen gehalten wurde, erwacht er in der Empfindung zum Fürsichsein, zu seiner Freiheit und tritt nun den ferneren Stufengang seiner Entwicklung innerhab der Sphäre seiner selbst an, indem er alle ihm zunächst immer noch anhaftende Äusserlichkeit und Fremdheit von Stufe zu Stufe immer mehr von sich abthut, um ganz und gar zum Begriffe seines eigenen Wesens sich emporzuringen. So bildet er den Gegenstand der Philosophie des Geistes, welche ihn zunächst in seiner Endlichkeit in den Wissenschaften der Anthropologie, der Phänomenologie und Psychologie als subjektiven, in den Wissenschaften des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit sodann als objektiven Geist betrachtet, wie er, nicht nach bloss subjektiven, individuellen, sondern nach absolut allgemeinen, objektiven Bestimmungen handelnd, von allem ihm Fremdartigen, Ungeistigen ganz losgelöst, in seiner Freiheit ist, sich als diese Freiheit im wahrhaft vernünftig gegliederten Staate verwirklicht und hiermit zugleich umschlägt in den unendlichen, absoluten Geist. Dies ist die letzte und höchste Stufe der Entwicklung des Geistes, auf welcher er, von aller Äusserlichkeit

befreit und ganz nur im Begriffe seines eigenen Wesens ruhend, sich selbst als die absolute Wahrheit besitzt. Die Gegensätze von Freiheit und Notwendigkeit, von Geist und Natur, von Wissen und Gegenstand, Trieb und Gesetz, welche alle die vorhergehenden Stufen beherrschten, haben hier auf dieser höchsten Stufe keine Geltung mehr; und wenn sich auch innerhalb dieser Sphäre noch die verschiedenen Stufen der Kunst, der Religion und der Philosophie unterscheiden lassen, so beruht ihr Unterschied eben nur in der verschiedenartigen Form, in welcher sie ihr gemeinsames Objekt, das Absolute, sich zum Bewusstsein bringen. So hat die Kunst zur Form ihres Erfassens ein unmittelbares, und eben darum sinnliches Wissen, d. h. sie bringt das Absolute zur Anschauung und Empfindung. Die Religion dagegen erfasst es in der Vorstellung, sodass Herz und Gemüt, überhaupt die innere Subjektivität dabei zur Geltung gelangen. Aber erst die Philosophie begreift das Absolute in der reinsten und daher ihm allein angemessenen Form, nämlich in der Form des freien objektiven Denkens, des Denkens, welches sich selber zu seinem Inhalt bestimmt, identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen der an und für sich seienden Notwendigkeit ist. Der Begriff der Philosophie ist somit »die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, dass es die im konkreten Inhalt als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische so ihr Resultat als das Geistige, dass es aus dem voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur an sich, und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip, zugleich als in sein Element sich erhoben hat« (VII. 2. 468). —

Dass Gott nach Hegel nicht in der Anschauung und im Gefühle, auch nicht im blossen Vorstellen, sondern nur im reinen Denken gefasst werden kann, ist hiernach selbstverständlich. Gott ist in seiner Wahrheit nur im Denken und als Denken. Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, welche Hegel der kantischen Widerlegung gegenüber zum ersten Male wieder zu Ehren zu bringen sucht, sind nur die Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes, wie er vom Endlichen zum Unendlichen sich erhebt. Ihre Wahrheit beruht darin, dass ihnen der Gedanke zu Grunde liegt, die Welt sei ein Nichtiges dem Absoluten gegenüber, dass ihnen also das Vermittelnde, die Welt, verschwindet, und damit in dieser Vermittelung selbst die Vermittelung aufgehoben wird. Sie sind aber, soweit sie ihren Ausgang von der sinnlichen Welt nehmen, eben

darum mangelhaft, weil sie alle jenes Moment der Negation nicht besonders hervorheben, wie dieses doch die dialektische Natur des denkenden Geistes verlangt (VI. 107 ff.). Nur den ontologischen Beweis stellt Hegel sehr hoch, denn nur dieser allein bewegt sich rein innerhalb der Sphäre des Begriffs und sucht aus dem blossen Begriffe das Sein abzuleiten, wie dieses die hegelsche Logik gethan hat. »Der Begriff ist nicht so arm, dass er diese Bestimmung nicht in sich hätte. Das Bewusstsein des endlichen Geistes ist das konkrete Sein, das Material der Realisirung des Begriffs Gottes. Hier ist nicht von einem Zukommen des Seins zu dem Begriffe die Rede oder bloss von einer Einheit des Begriffs und des Seins — dergleichen sind schiefe Ausdrücke: Die Einheit ist vielmehr als absoluter Prozess, als die Lebendigkeit Gottes so zu fassen, dass auch beide Seiten in ihr unterschieden sind, dass sie aber die absolute Thätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen« (XII. 551). Ewig gebiert der Begriff das Sein, d. h. in diesem Falle das menschliche Bewusstsein, und ewig wiederum erfasst dieses Sein den Begriff, d. h. es denkt ihn als seinen Schöpfer, Gott.

In diesen Worten ist eigentlich die ganze hegelsche Gotteslehre enthalten. Hegel verwirft mit Recht die Auffassung Gottes als eines abstrakten, höchsten Wesens: Gott ist nicht, wie die abstrakte Verstandesmetaphysik der Aufklärung behauptet, diese leere, hohle Idealität (*ens realissimum*) ohne allen Charakter und innere Unterschiede, dem das Endliche bloss äusserlich gegenübersteht. Die denkende Vernunft erfasst die Wahrheit als ein Konkretes, als Fülle von Inhalt, als Idealität, in welcher die Bestimmtheit als Moment enthalten ist (XI. 31). So ist auch das Endliche oder die Welt ein wesentliches Moment im Unendlichen selber: Gott selbst ist es, der sich verendlicht, Bestimmungen in sich setzt und diese Bestimmungen ebenso wieder aufhebt, um wieder nur ganz der Unendliche zu sein. »Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott« (XI. 194). So ist also Gott diese Bewegung in sich selbst, und dadurch allein ist er lebendiger Gott. Ist diese Bewegung das Leben des Geistes, wie er in seiner ewigen Thätigkeit sich selbst hervorbringt, so können wir nunmehr auch sagen: Gott ist Geist; dies ist der höchste und wahre Begriff des Absoluten.

Der Geist ist ein solches, das notwendig in den Prozess des Sichvonsichselbstunterscheidens, des Setzens seines Andern eingeht und erst durch dieses Andere und durch die erhaltende Aufhebung

desselben zu sich selber kommt. »Die Theologie,« sagt Hegel, »drückt in der Weise der Vorstellung diesen Prozess so aus, dass Gott der Vater (dies einfach Allgemeine, Insichseiende), seine Einsamkeit aufgebend, die Natur (das Sichselbstäusserliche, Ausserseiende) erschafft, einen Sohn (sein anderes Ich) erzeugt, in diesem Andern aber kraft seiner unendlichen Liebe sich selbst anschaut, darin sein Ebenbild erkennt und in demselben zur Einheit mit sich zurückkehrt, welche nicht mehr abstrakte, unmittelbare, sondern konkrete, durch den Unterschied vermittelte Einheit der vom Vater und vom Sohn ausgehende, in der christlichen Gemeinde zu seiner vollkommenen Wirklichkeit und Wahrheit gelangende heilige Geist ist, als welcher Gott erkannt werden muss, wenn er in seiner absoluten Wahrheit, wenn er als an- und fürsich seiende wirkliche Idee, in der vollen Übereinstimmung seines Begriffs und seiner Wirklichkeit erfasst werden soll« (VI. 21).

Ausführlicher hat Hegel diesen Gedanken in seiner »Religionsphilosophie« entwickelt. Hier werden drei Formen unterschieden, in welchen sich die göttliche Idee für das endliche, subjektive Bewusstsein expliziert. Die erste ist das Element des Gedankens. Nach dieser ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken. Gott ist im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, aber noch nicht zur Erscheinung gekommen ist: Gott in seinem ewigen Wesen bei sich selbst. Es sind demnach bereits Unterschiede in Gott vorhanden, allein sie werden nur erst von uns gedacht, sind nur erst für das denkende Subjekt; Gott selbst aber befindet sich hier noch in der reinen Idealität und ist noch nicht zur Äusserlichkeit, zur Realität, gekommen. Dies ist das theoretische Bewusstsein oder, wie Hegel es auch bezeichnet, das Reich des Vaters (XII. 221).

In dieser Sphäre ist Gott zunächst das Ὄν, der Vater, d. h. die ganz abstrakte ewige Idee ohne Inhalt und innere Unterschiede, und daher der βύθος, der Abgrund, die Tiefe, das Unfassbare, Unbegreifliche, denn das Begreifliche ist konkret und nur zu begreifen, indem es als Moment bestimmt wird. Gott ist so der Ewige, dessen Wohnung in unaussprechlicher Höhe ist, der über alle Berührung mit den endlichen Dingen erhaben, aus dem nichts entwickelt ist, das Prinzip, der Vater alles Daseins, Propator, aber nur in der Vermittlung Vater, an sich dagegen die προαρχή, der vor dem Anfang Seiende, der verborgene Gott. Allein so ist Gott erst einseitig bestimmt. Gott ist Geist; der Geist aber ist die Thätigkeit des reinen Wissens, reine Thätigkeit, actus purus, d. h. die Thätigkeit, welche es nicht mit einem ausser ihr Seienden,

Fremden, sondern nur mit sich selber als ihrem Objekt zu thun hat. Zum Wissen gehört ein Anderes, das gewusst wird. Die reine Thätigkeit als Wissen muss daher das Andere selbst erst setzen, d. h. sie muss sich in ihre Momente besondern, um wirklich Thätigkeit zu sein (XII. 228). Als diese Thätigkeit, sich zu bestimmen, ist Gott der λόγος, die vernünftig bestimmende Thätigkeit, die Weisheit, σοφία, oder das Wort. Er ist dies, weil in diesem Bestimmen, in diesem sich Besondern der Abgrund sich gleichsam selbst offenbart, sich äussert, ausspricht, sich vernehmen lässt; und weil in ihm Gott begreiflich, sichtbar wird, so kann dasselbe auch als die ὄρασις, das Sehen Gottes bezeichnet werden. Der Logos, die Thätigkeit der Vernunft in Gott, ist somit das Urbild des (vernünftigen) Menschen, der Adam Kadmon, der Eingeborne, der Sohn, nicht ein Zufälliges, nicht einmalige, sondern ewige Thätigkeit, nicht zu einer Zeit bloss, sondern zu allen Zeiten: »In Gott ist nur Eine Geburt, die Thätigkeit als ewige Thätigkeit, eine Bestimmung, die zum Allgemeinen wesentlich selbst gehört« (XII. 245). Nun schaut aber Gott in dem Unterschiedenen nur sich selber an, denn es ist ja nichts anderes ausser ihm selbst; er ist folglich in seinem Anderen nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst, nur mit sich selber zusammengeschlossen. Der Unterschied wird also hierin zugleich wieder aufgehoben, die ursprüngliche Identität als vermittelte hergestellt, und diese Aufhebung des Unterschiedes ist der Geist selbst oder, nach Weise der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. Der heilige Geist ist die ewige Liebe, denn »die Liebe ist ein Unterscheiden Zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind«, und »das Gefühl und Bewusstsein dieser Identität ist die Liebe« (XII. 227). »Gott ist die Liebe, d. i. dies Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, das ebenso als aufgehoben gesetzt ist, d. h. die ewige, einfache Idee« (ebd.). Diese ewige Idee ist dasjenige, was im christlichen Dogma unter dem Namen der heiligen Dreieinigkeit auftritt. Ein Geheimnis, ein Mysterium ist diese Lehre nur für die Sinne und für den endlichen Verstand, welche dieselbe mit der Äusserlichkeit der Anschauung vereinigen und an den Denkbestimmungen als schlechthin von einander verschiedenen, ausser einander seienden und selbständig einander gegenüberstehenden festhalten wollen. Da ist es denn kein Wunder, wenn sie überall nur auf Widersprüche stossen. Allein alles Konkrete, alles Lebendige ist dieser Widerspruch in sich; das Leben besteht ja eben nur darin, dass der Widerspruch gesetzt und wieder aufgehoben wird. »Nur der tote Verstand ist identisch in

sich, aber in der Idee ist der Widerspruch auch aufgelöst, und die Auflösung erst ist die geistige Einheit selbst« (XII. 237).

Offenbar widerspricht diese nähere Ausführung der Dreieinigkeitslehre in der Religionsphilosophie jener oben angeführten Äusserung Hegels, nach welcher die Natur als der Sohn und das Gottesbewusstsein der Gemeinde als der heilige Geist bestimmt, der Prozess der göttlichen Trinität mithin in das reale Leben des Geistes selbst gesetzt wurde, wie er die Sphären der reinen Idee, der Natur und des endlichen Bewusstseins durchläuft. Dies wird noch deutlicher, wenn wir die zweite Form betrachten, in welcher sich die göttliche Idee für das subjektive Bewusstsein expliziert.

Hier befindet sich Gott im Elemente der Vorstellung und damit der Besonderung, wo das Bewusstsein befangen ist in der Beziehung auf Anderes, auf die Erscheinung, die Idee, wie sie die Bestimmung der Endlichkeit angenommen hat. Wenn Gottes Unterscheiden innerhalb seiner ersten Form nur gleichsam ein »Spiel der Liebe mit sich selber« war, worin es noch nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, zur Trennung und Entzweiung gekommen, so hat er hier die dort vorerst noch rein ideellen Unterschiede, welche den Sohn repräsentierten, als reale gesetzt, d. h. die Idee hat die Natur als ein Anderes aus sich entlassen und ist damit sich selber entfremdet worden. Die religiöse Betrachtung dieser Sphäre der Entfremdung zwischen dem vorhandenen Dasein und seinem Begriff ist das Reich des Sohnes. Das Andere ist hier aber nicht selbst der Sohn, sondern es ist die äusserliche, endliche Welt, die ausser der Wahrheit (Idee) sich befindet, wo das Andere die Form hat, zu sein, und doch seiner Natur nach nur das *ἕτερον*, das Bestimmte, das Unterschiedene, Beschränkte, Negative ist. Hegel macht besonders darauf aufmerksam, den Sohn, d. h. die göttliche Idee in ihrer Besonderung, ja nicht mit der endlichen Welt zu verwechseln, als ob die sich gegenständlich seiende Göttlichkeit und die endliche Welt Eins und dasselbe seien. Die Welt ist nur »das für sich negative Moment des Andersseins, des Ausser-sich-Seins, das als solches keine Wahrheit hat, sondern nur ein Moment, der Zeit nach nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick ist, sondern nur dem endlichen Geiste gegenüber diese Weise der Selbständigkeit hat, insofern er selbst in seiner Existenz diese Art und Weise der Selbständigkeit ist« (XII. 252). »Wenn die Welt«, sagt Hegel, »wie sie unmittelbar ist, als an und für sich seiend, das Sinnliche, Zeitliche als seiend genommen würde, so würde entweder jener falsche Sinn damit verbunden (dass nämlich die Welt mit dem Sohne identisch sei), oder auch zunächst würden zwei ewige Aktus Gottes an-

genommen werden müssen. Gottes Thätigkeit ist aber überhaupt schlechthin nur Eine und dieselbe, nicht eine Mannichfaltigkeit von unterschiedenen Thätigkeiten, nicht ein jetzt und nachher, ein aussereinander und dergl.« (ebd.).

Man sieht, Hegel sucht, um dieser misslichen Annahme zu entgehen, den idealen Akt Gottes auf Kosten seiner realen Bethätigung in der Welt festzuhalten, indem er der letzteren möglichst die Existenz abspricht. Er nennt sie »ein verschwindendes Moment der Erscheinung in Gott« und vergleicht sie dem flüchtigen Aufleuchten eines Blitzes oder dem Tönen eines Wortes, das, indem es gesprochen und vernommen, in seiner äusserlichen Existenz verschwunden ist, ohne doch hiermit diese, wenn auch noch so flüchtige Existenz selbst fortleugnen zu können. »Die natürliche Welt ist relativ, ist Erscheinung, d. h. sie ist es nicht nur für uns, sondern an sich« (XII. 253): damit räumt er doch schliesslich ein, dass sie auf einem besonderen Akte Gottes beruht, und muss nun entweder selbst zwei ewige Aktus Gottes annehmen, oder, da er den Weltsetzungsakt nicht leugnen kann, den Akt der göttlichen Besonderung innerhalb der Sphäre der Idealität fallen lassen und zugeben, dass die göttliche Idee sich einzig und allein innerhalb der Erscheinungswelt entfaltet. Die erste Annahme haben wir schon oben besprochen, als es sich darum handelte, ob Gott neben seinem realen Leben in der Welt noch ein rein ideales Leben in den abstrakten Kategorien der Logik führt. Sie statuiert einen völlig unhaltbaren Dualismus und führt in ihren Konsequenzen zum abstrakten Monismus, indem von den beiden Formen des göttlichen Lebens doch schliesslich nur die eine die allein wahre sein kann und das Weltleben dem göttlichen Leben im Begriffe gegenüber mit Notwendigkeit zur unwahren Illusion herabsinkt. Die andere Annahme hebt das Moment der Besonderung innerhalb der Sphäre der göttlichen Idealität auf und entzieht damit der hegelschen Konstruktion der Trinitätslehre allen Grund und Boden, weil sie den Sohn aus der Dreieinigkeit entfernt. Nur jene oben erwähnte Fassung dieser Lehre, nach welcher die endliche Natur den Sohn und das Bewusstsein der Gemeinde den heiligen Geist repräsentieren soll, enthält auch in philosophischer Beziehung eine wirkliche Dreieinigkeit von Momenten, wie sie das christliche Dogma erfordert. Allein gerade hiergegen sträubte sich Hegel mit Recht, als er diesem Problem in der Religionsphilosophie näher trat. Es widerstrebte ihm aus religiösen Gründen, die endliche, flüchtige, vergängliche Welt, das Negative als den Sohn Gottes zu fassen und damit das »Unwahre« zu vergöttlichen — so betrachtet er sie hier nur als das

»Reich des Sohnes« und lässt diesem selbst seine ewige Existenz in der Idee.

Hiernach ist es in der That so, wie Hartmann behauptet, dass der Vater bei Hegel den ersten Paragraphen seiner Logik, Sohn und Geist dagegen die Summe der übrigen Paragraphen repräsentieren. Allein während der Sohn als solcher bloss in der Idee ist und die Welt als sein reales Gegenbild von sich gleichsam absetzt, sind Vater und Geist real und ideal zugleich: der erstere als das in allen idealen und realen Besonderungen sich erhaltende Sein des Anfangs; der letztere als der ideale Zusammenschluss in der Idee, welcher zugleich im realen Dasein das Aussereinander der natürlichen Welt in die Einheit des göttlichen Begriffes zurückführt. »Der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich, die unendliche Subjektivität, nicht als vorgestellte, sondern als wirkliche, gegenwärtige Göttlichkeit — also nicht das substantielle Ansich des Vaters, nicht das Wahre in dieser gegenständlichen Gestalt des Sohnes, sondern das subjektiv Gegenwärtige und Wirkliche, das eben selbst so subjektiv gegenwärtig ist als die Entäusserung in jene gegenständliche Anschauung der Liebe und ihres unendlichen Schmerzes und als die Rückkehr in jene Vermittelung. Das ist der Geist Gottes oder Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend« (XII. 315). Denn das Bewusstsein der Gemeinde ist der Ort jener Zurückführung des Aussereinander der natürlichen Welt in die Einheit des göttlichen Begriffes. In der Gewissheit seiner Identität mit Gott hat dieses Bewusstsein den schmerzvollen Zustand der Entfremdung überwunden, ist es in sich beruhigt und mit Gott versöhnt. Dies ist die dritte Form, in welcher die Idee sich expliziert. Sie ist hier völlig subjektiv geworden, befindet sich ganz im Elemente der Subjektivität als solcher: als Gemüt, als Vorstellung, Empfindung und Vernunft erkennt sie sich selbst in der Äusserlichkeit, dem Zustande ihrer Entfremdung, wieder und stellt so in ihrer innerlichen Bethätigung das Reich des heiligen Geistes dar, in welchem jene innere Einheit mit Gott zugleich auch ihren äusseren Ausdruck im Kultus findet.

Sehen wir selbst von der philosophischen Unmöglichkeit ab, so muss diese hegelsche Konstruktion der Trinitätslehre, so geistreich und tiefsinnig sie auch immerhin sein mag, trotzdem im Prinzip für misslungen erklärt werden, insofern sie den Anforderungen des christlichen Dogmas nicht entspricht: die ersterwähnte Form, nach welcher die Natur den Sohn darstellt, nicht, weil sie aus der Sphäre des göttlichen Ansichseins herausfällt und, als lebendiger Prozess betrachtet, ihren Weg über die endliche Erscheinung nimmt, während

doch im christlichen Dogma die Personen rein innerhalb der Sphäre der göttlichen Transcendenz verbleiben; die zweite Form nicht, weil sie, obschon im Prinzip die Transcendenz während, die einzelnen Bestimmungen nicht als Personen in sich enthält, wie dieses das kirchliche Bewusstsein erfordert. Nach Hegel ist es nur der kahle Verstand, der die Unterschiede im Wesen Gottes als für sich seiende, selbständige Subjekte nimmt und damit gerade dasjenige zur abstrakten Bestimmung fixiert, was in der lebendigen göttlichen Einheit als aufgelöst und damit als verschwindend gesetzt wird. Es erscheint ihm dies ebenso gedankenlos, wie wenn man sich in der Trinität an die »unglückliche Form der Zahl« anklammert, als käme es auf die Dreiheit als Zahl hierbei an, oder als wenn man das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist für ein wirkliches nimmt, während es doch nur ein kindliches Verhältnis, eine kindliche, natürliche Vorstellungsform ist. Man hat sich hierbei stets bewusst zu bleiben, dass alles dieses nur bildlich zu verstehen, und dass darum Gott in seiner Wahrheit nur im Denken, als Idee gefasst werden kann. So sind auch die Unterschiede im Wesen Gottes in Wahrheit nicht wirkliche Personen, sondern sie sind nur die verschiedenen Momente, in welche das Eine göttliche Wesen sich besondert und dadurch als konkreter, lebendiger Geist erscheint (XII. 237—240). Aus diesen Gründen ist die vielbewunderte hegel'sche Trinitätskonstruktion nichts weiter als eine ziemlich willkürliche modalistische Umdeutung des eigentlichen christlichen Dogmas und seines Ideengehaltes. Aus philosophischen Gesichtspunkten ist sie eine bloße Spielerei, durch welche Hegel einer Mode seiner Zeit Rechnung getragen, die Jakob Böhme in hohem Ansehen hielt; sie hat aber dadurch eine gewisse Bedeutung erlangt, dass sie vielen Nachtretern Hegels als Vorbild bei ihren ähnlichen Konstruktionen gedient, und so zumal im Lager des spekulativen Theismus eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hat. —

Hat man einmal die gänzliche Verschiedenheit der hegelschen von der christlichen Gotteslehre erkannt, dann muss man sich billig darüber wundern, diesen Punkt von Hegel selber nicht deutlicher hervorgehoben zu sehen. Ja, es scheint vielfach, als habe er absichtlich darnach getrachtet, in dieser Beziehung eine gewisse Unklarheit zu erzeugen. So scheut er sich nicht, die Behauptung aufzustellen, das Denken habe sich »frei« (!) in sich zu bewegen, und dabei sogleich zu bemerken, »dass das Resultat des freien Denkens mit dem Inhalt der christlichen Religion übereinstimmt, da diese die Offenbarung der Vernunft selber ist« (!) (VI. 75). Wenn Hegel dann ganz richtig den christlichen Gott im Gegensatze zu den

blossen Götterpersonifikationen der Alten als den nicht bloss gewussten und vorgestellten, sondern als den schlechthin sich wissenden Gott, als absolut wirkliche Persönlichkeit bezeichnet (VI. 297) und an der Philosophie des Spinoza tadelt, dass, weil ihre Substanz nicht zugleich auch die Bestimmung der Persönlichkeit an sich trage, und ihr so das abendländische Prinzip der Individualität fehle, sie in dieser Beziehung hinter dem »wahren Begriff« Gottes zurückgeblieben sei (VI. 301), dann sollte man doch wohl vermuten, sein eigener Gott wenigstens sei absolute Persönlichkeit und stimme hierin mit demjenigen des Christentums überein. Und in der That hat ja auch Hegel behauptet, es komme vor allem darauf an, das Absolute nicht bloss als Substanz, sondern ebenso sehr auch als Subjekt und als Persönlichkeit zu fassen. Allein was versteht Hegel unter der Subjektivität! Nicht die uns aus der Erfahrung bekannte »unmittelbare Subjektivität mit dem zufälligen und willkürlichen Inhalt ihrer partikulären Neigungen und Interessen, überhaupt das, was man Person nennt im Unterschied von der Sache«; dies ist ihm nur »die schlechte und endliche Subjektivität«. Die wahre Subjektivität ist der Sache immanent und hiermit als unendliche Subjektivität die Wahrheit der Sache selbst (VI. 296). Erinnern wir uns, dass Hegel die Wahrheit als die Bewegung ihrer an sich selbst bezeichnet hat, so ergibt sich hieraus, was er damit meint, wenn er eine lebendige Substanz verlangt. Die Substanz ist ihm nur lebendig oder ist nur Subjekt, »insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen oder die entgegengesetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder Reflexion im Anderssein in sich selbst, nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbar als solche ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist« (II. 14 f.). Mit andern Worten; die Subjektivität ist »die Bewegung des Sichinsichselbstreflektierens«; nur ein Insich-reflektirtes ist Subjekt, oder: es ist die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückkehrende Gang, und ausser ihr giebt es keine wahre Subjektivität (II. 17. 18. 50.). So konnten denn die Schüler Hegels geradezu behaupten: das Absolute oder Gott, als Subjekt gedacht, ist nichts anderes als — die dialektische Methode!

In der That, der hegelsche Gott ist nichts weniger als Subjekt im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes. Es geht dies u. a. auch daraus hervor, dass Hegel den Namen »Gott« am liebsten ganz vermeiden möchte, »weil dies Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, sondern der eigentliche Name, die feste Ruhe des zum Grunde liegenden Subjekts ist« (II. 51). »Das Leben Gottes,« sagt Hegel, »und das göttliche Erkennen mag wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An sich ist jenes Leben wohl die ungetrübte Einheit und Gleichheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung, sowie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist. Aber dies An sich ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu sein, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird« (II. 15). Anders ausgedrückt: Gott ist auch Substanz, er ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit; aber diese Substanz ist nicht eine ruhende Einheit und Gleichheit mit sich selbst, welche als solche die feste Grundlage oder das Substrat ihrer Thätigkeit bildet, wie die sich selbst gleichbleibende Einheit des endlichen Subjekts, sondern er ist nur insofern Substanz und Gleichheit mit sich selbst, als alle Besonderungen und Accidenzen doch innerhalb der Sphäre der absoluten Idee eingeschlossen bleiben. Dies Verhältnis ändert sich nicht, wenn Gott als Geist bestimmt wird. Denn auch hierbei haben wir nicht an eine Ähnlichkeit mit unserm Geist zu denken, wie er uns unmittelbar im unreflektierten Bewusstsein erscheint, d. h. an einen Komplex verschiedener Thätigkeiten, welche durch eine ihnen zu Grunde liegende Substanz zusammengehalten werden; sondern der Geist ist nach dem panlogistischen Standpunkt Hegels nichts weiter, als die vernünftige Bewegung der Begriffe: der Geist ist nur als Thätigkeit, d. h. insofern er sich selbst setzt, für sich ist und sich selbst hervorbringt. »Der Geist ist überhaupt nicht unmittelbar — unmittelbar sind die natürlichen Dinge und bleiben bei diesem Sein; das Sein des Geistes ist nicht so unmittelbar, sondern nur als sich selbst produzierend, sich für sich machend durch Negation als Subjekt; sonst ist er nur Substanz, und dies Zusichkommen des Geistes ist Bewegung, Thätigkeit und Vermittlung seiner mit sich« (XI. 74). »Der Geist ist dies, sich selbst zu erscheinen; dies ist seine That und seine Lebendigkeit, es ist seine einzige That und er selbst ist nur seine That (XII. 198).

So zeigt sich, dass Hegel hier überall einen andern Sinn mit den Worten verbindet, als wie sie das gewöhnliche Bewusstsein nimmt. Aus dieser willkürlichen Umprägung der Wortbedeutungen erklärt sich zum grossen Teil die Unklarheit und das Dunkel, welches in Bezug auf das Problem der absoluten Persönlichkeit in den hegelschen Schriften vielfach herrscht, und welches die äussere Veranlassung dazu gegeben hat, dass sich schon bald nach seinem Tode die Schüler Hegels in eine rechte und linke Seite spalteten. Die erstere hielt sich an die gewöhnliche Bedeutung der Worte und las demgemäss aus seinen Schriften den Theismus heraus; die letztere nahm die Worte in ihrem eigentlichen, von Hegel gemeinten Sinn und fand in seinem System den Pantheismus. Ob und inwieweit Hegel selbst absichtlich bestrebt war, vielleicht durch Opportunitätsrücksichten bestimmt, seine eigentliche Meinung in diesem Punkte zu verschleiern, das lässt sich heute natürlich nicht mehr mit Sicherheit konstatieren. Voraussichtlich hätte er sich offener hierüber ausgesprochen, wenn er eine Ahnung davon hätte haben können, dass diese Unterlassung noch einmal sein ganzes System aus den Fugen heben sollte.

Inzwischen haben die theistischen Hegelianer ganz recht, wenn sie zu ihren Gunsten darauf aufmerksam machen, dass der Meister selbst sich oft und scharf gegen den Pantheismus ausgesprochen hat. Es gehören diese Stellen auch zu jenen Äusserungen Hegels, welche, unmittelbar genommen, nur dazu dienen können, das wahre Verhältnis seines Systems zum Pantheismus zu verschleiern. Betrachtet man nämlich dieselben genauer, so zeigt sich, dass Hegel sich nicht gegen den Pantheismus als solchen, sondern immer nur gegen die falsche Auffassung desselben verwahrt, als einer Lehre, »welche die endlichen Dinge als solche, sie in ihrer empirischen Einzelexistenz und den ganzen Komplex derselben als Gott betrachtet.« Allein hiergegen bemerkt ja Hegel selbst, eine solche Ungereimtheit sei keinem vernünftigen Menschen je in den Kopf gekommen; es sei einem Menschen nie eingefallen, zu sagen: Alles ist Gott, d. h. die Dinge in ihrer Einzelheit, Zufälligkeit (XI. 93 ff.). Wenn er darum diese ganz thörichte und rohe Auffassung mit Recht zurückweist, so ist dies doch keine Widerlegung des Pantheismus überhaupt, und hiermit ist noch garnicht irgendwie ausgesprochen, dass Hegel nicht selbst Pantheist im wahren und vernünftigen Sinne dieses Wortes sein könnte. Nach Hegel behauptet der wahre Pantheismus, das Endliche, Zufällige sei nicht das für sich Bestehende, sondern im affirmativen Sinne nur Manifestation, Offenbarung des Einen, die Erscheinung nur desselben, die für sich selbst nur Zufälligkeit ist (XII. 509). Diese durchaus richtige, wenn auch noch nicht

vollständige Bestimmung des Pantheismus, passt aber ganz und gar gerade auf seinen eigenen Standpunkt; darum ist die Berufung auf Hegel von Seiten derjenigen völlig hinfällig, welche in seinem häufig ausgesprochenen Protest gegen den (falschen) Pantheismus irgendwie eine Bestätigung ihrer eigenen Meinung erblicken wollen.

Vollständig wird die Bestimmung des Pantheismus erst, wenn zu dem Gedanken der in einem einzigen Wesen zusammenhängenden Erscheinungswelt das Moment der Unbewusstheit des Absoluten hinzukommt. Es kommt also vor allen Dingen darauf an, ob Gott nach Hegel bewusst oder unbewusst zu denken ist. Die theistischen Anhänger Hegels können nicht leugnen, dass Gott nach ihm im Menschen zum Bewusstsein und zur Persönlichkeit gelangt, insofern ja Gott die Substanz dieses menschlichen Bewusstseins bildet, allein sie behaupten, Gott sei nach Hegel schon an sich, als Substanz bewusst, schon vor seiner Manifestation in der endlichen Erscheinung; die absolute Substanz sei absolutes Bewusstsein, absolute Persönlichkeit. Gott ist Geist und der Begriff des Geistes ist, sich selbst zu erkennen und für sich zu werden. Aber der Geist, so behaupten jene, wird nicht erst für sich, wird nicht erst nach seinem realen Durchgang durch die endliche Natur absoluter Geist und Persönlichkeit, sondern der absolute Geist ist vielmehr das Erste, und die Natur ist selber von ihm erst gesetzt. Denn nach der dialektischen Natur des Daseins ist ja das Vorwärtsgen zugleich ein Rückgang in den Grund zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften, und das Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat. Sagt doch Hegel selbst: »Der an- und für sich-seiende Geist ist nicht das blosser Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selber aus den Voraussetzungen, die er sich macht, aus der logischen Idee und der äusseren Natur, hervor und ist die Wahrheit sowohl jener, als dieser, d. h. die wahre Gestalt des nur in sich und des nur ausser sich seienden Geistes« (VI. 23).

Leider wird nur die Bedeutung dieser Worte wesentlich abgeschwächt, sobald wir uns daran erinnern, was bei Hegel der Begriff der Wahrheit bedeutet. Wahrheit heisst bei ihm, wie wir bereits oben sahen, immer nur der eine Begriff in Beziehung auf den ihm vorangehenden: die Pflanze ist die Wahrheit des Keimes, die Blüte die Wahrheit der Pflanze u. s. w. So könnte ermöglicherweise mit den obigen Worten auch nur meinen, dass in diesem Sinne der absolute Geist als Persönlichkeit die Wahrheit und das absolut Erste der äusserlichen Natur und des endlichen Geistes sei: er ist ihre Wahrheit, weil er ihr reales Posterius und deshalb zugleich ihr begriffliches Prius ist —

denn es ist nichts in der Realität vorhanden, was nicht vorher im Begriffe war — aber er ist es nicht in dem Sinne, als ob er zugleich ihr reales Prius wäre. Wäre er dies, so müsste die Bestimmung der Persönlichkeit bereits in der logischen Idee als seinem »Grund« vorkommen, zu welchem schliesslich auch alle Bestimmungen der Realität zurückgehen; es müsste mit andern Worten bereits die logische Idee als solche von Hegel als absolute Persönlichkeit bestimmt sein.

Dies scheint nun in der That der Fall zu sein, denn dort, wo Hegel in seiner Logik den Begriff seine höchste Stufe erreichen und in die absolute Idee übergehen lässt, sagt er von ihm, dass er Persönlichkeit habe (V. 327). Wir sahen, wie am Gange der dialektischen Methode der Begriff sich selbst einen Inhalt giebt, sich bereichert. Diese Bereicherung geht an der Notwendigkeit des Begriffes fort, sie ist von ihm gehalten, und jede Bestimmung ist eine Reflexion in sich. Jede neue Stufe des Aüssersichgehens ist auch ein Insichgehen, und die grössere Ausdehnung ebenso sehr höhere Intensität. »Das Reichste,« sagt Hegel, »ist das Konkreteste und, Subjektivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Übergreifendste. Die höchste zugespärfte Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr Alles in sich befasst und hält, weil sie sich zum Freisten macht, zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist« (V. 349).

Hiernach scheint nun also faktisch die Logik in den Begriff der Persönlichkeit auszumünden. Die theistischen Hegelianer pflegen triumphierend hierauf hinzuweisen als auf eine direkte Bestätigung ihrer Ansicht, dass Gott nach Hegel absolute Persönlichkeit sei. Sie beachten nicht, was Hegel von der absoluten Idee sagt, dass nämlich Natur und Geist und die besonderen Gestalten des Geistes, wie Kunst und Religion, für sie nur die unterschiedenen, bestimmten Weisen seien, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Dasein zu geben. »Das Logische der absoluten Idee kann auch eine Weise derselben genannt werden; aber indem die Weise eine besondere Art, eine Bestimmtheit der Form bezeichnet, so ist das Logische dagegen die allgemeine Weise, in der alle besonderen aufgehoben und eingehüllt sind« (V. 328). In der logischen Idee hat die Bestimmtheit noch nicht die Gestalt eines Inhalts, wie in der realen, wirklichen Persönlichkeit, sondern sie ist schlechthin nur als Form, welche insofern den Gegensatz zum Inhalt ausmacht (V. 329); d. h. die logische Idee enthält zwar als Idee bereits alle diejenigen Bestimmungen in sich, welche einmal in der

Realität zur Erscheinung kommen sollen, und somit auch die höchste Bestimmung der Persönlichkeit, allein als bloss logische Idee enthält sie dieselben nur erst in der rein formalen Sphäre der Idealität, sie ist noch nicht selbst die zur Realität gewordene, raum-zeitlich bedingte, wirkliche Persönlichkeit. Die wirkliche, selbstbewusste Persönlichkeit ist eine konkrete Gestalt des Geistes. Diese konkreten Gestalten gehen die logische Wissenschaft so wenig an, als die konkreten Formen, welche die logischen Bestimmungen in der Natur annehmen. Darum scheidet Hegel den selbstbewussten Geist ausdrücklich aus der Logik aus (V. 18). Ebenso ist in dieser auch der Begriff nicht als Aktus des selbstbewussten Verstandes, nicht der subjektive Verstand zu betrachten, sondern der Begriff an und für sich, welcher ebensowohl eine Stufe der Natur, wie des Geistes ausmacht. Es geht die Logik garnichts an, dass der Begriff in der Natur als blinder, im Geiste als sich selbst denkender Begriff auftritt; von jener ungeistigen Form sowohl, als von dieser geistigen Gestalt des Begriffes ist seine logische Form völlig unabhängig. Dies ist für Hegel so selbstverständlich, dass er fordert, man müsse schon vor seiner Beschäftigung mit der Logik über diesen Punkt mit sich im Reinen sein (ebd. f.). Darum eben will er den Ausdruck »objektive Gedanken« für die logischen Denkbestimmungen vermeiden, und erscheint ihm derselbe »unbequem, weil Gedanken zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewusstsein, angehörig und das Objektive ebenso zunächst nur von Ungeistigem gebraucht wird« (VI. 45). Wenn daher das Innere der Welt als Gedanke bestimmt wird, so soll damit den natürlichen Dingen durchaus kein Bewusstsein zugeschrieben werden. Das Logische ist ein System des bewusstlosen Gedankens oder von Denkbestimmungen, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven hinwegfällt (ebd. f.).

Es hilft nichts, sich gegen diese Thatsache zu sträuben: die logische Idee als solche ist nach Hegel absolut unbewusst und daher nichts weniger als Persönlichkeit im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes. Es ändert hieran auch nichts, dass Hegel vom absoluten Geiste, der als die letzte und höchste Wahrheit alles Seins sich ergiebt, sagt, dass er erkannt werde »als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäussernd und sich zur Gestalt eines unmittelbaren Seins entlassend, — zur Schöpfung (!) einer Welt sich entschliessend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultate vorangegangen, fiel« u. s. w. (III. 64 f.). Diese scheinbar theistische Wendung in den späteren Ausgaben der Logik ist eine nachträgliche Variante der ursprünglichen

Fassung in der ersten Ausgabe, wo es heisst: »So wird auch der Geist am Ende der Entwicklung des reinen Wissens sich mit Freiheit entäussern und sich in die Gestalt eines unmittelbaren Bewusstseins, als Bewusstsein eines Seins, das ihm als ein Anderes gegenübersteht, entlassen« (Logik von 1812 S. 9). Sie ist aber offenbar nur zu dem Zwecke erfunden, um durch den theistischen Gedanken einer Schöpfung die oben erwähnte Kluft zwischen der Logik und Naturphilosophie zu verschleiern, und kann in keiner Weise dazu dienen, die Unpersönlichkeit der logischen Idee aufzuheben.

Hegel ist sich dessen voll und bewusst, dass Bewusstsein überhaupt nur durch die Reflexion zustande kommt, welche der Geist an der ihm scheinbar entgegengesetzten Natur erfährt. Darum bildet die Natur die notwendige Voraussetzung des Geistes, und ist er durch sie erst in seiner wahren Existenz vermittelt. Der Geist liegt zwar als solcher der Natur bereits zu Grunde und bildet ihr inneres bewegendes Prinzip; wirklicher, d. h. bewusster Geist, ist er aber doch erst, nachdem er die Äusserlichkeit der Natur überwunden und in der Subjektivität des endlichen Bewusstseins sich selbst zugleich besitzt. Es ist unnötig, im Einzelnen hier den Nachweis zu führen, dass der ganze Prozess der Entwicklung des Geistes nur den Aufstieg aus unbewussten Formen seiner Existenz zu immer höheren Stufen des Bewusstseins darstellt. Für denjenigen, dem dies noch nicht aus der ganzen bisherigen Darstellung klar geworden ist, sei hiermit auf Volkelts Schrift über »das Unbewusste und der Pessimismus« (1873) verwiesen, in welchem dieser Punkt eine nähere Behandlung erfahren hat*). Nur darauf mag hier noch hingewiesen werden, dass die von Hegel angenommene Unbewusstheit des Weltgeistes sich kaum irgendwo so deutlich wie in seiner »Philosophie der Geschichte« offenbart.

Die Weltgeschichte ist die Geschichte des Weltgeistes, wie er sich zum Gegenstande seines Bewusstseins macht, sich für sich auslegend, selbst erfasst. Dieser vernünftige Endzweck der Weltgeschichte ist zunächst nur an sich, d. h. als Natur, vorhanden: »er ist der innerste bewusstlose Trieb, und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist die Arbeit, ihn zum Bewusstsein zu bringen« (IX. 29). Die Mittel, durch welche der Weltgeist seine Zwecke vollbringt, sind die Bedürfnisse, die Leidenschaften und Interessen der Einzelnen. Die Vernunft ist immanently im geschichtlichen Dasein und vollbringt sich in demselben und durch dasselbe. Diese Auffassung Schellings macht Hegel sich voll-

*) a. a. O. S. 62—78.

auf zu eigen und hat sie im Besonderen weiter ausgeführt. Die Individualität mag wohl nur für sich oder eigennützig zu handeln meinen; sie ist besser, als sie meint, ihr Thun ist zugleich ansichseiendes, allgemeines Thun. Die Thatsache, dass bei den Handlungen der Menschen so häufig noch ein Anderes, Allgemeines herauskommt, welches sie nicht bezweckten, noch unmittelbar wissen konnten, beweist einen geheimen Zusammenhang in einem Allgemeinen, Substantiellen, welches sich in den Handlungen der vielen Sonderexistenzen durchsetzt und erhält. Sie, die Einzelnen, die Individuen und Völker, stehen, indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, zugleich im Dienste eines Höheren und Weiteren, von dem sie nichts wissen, das sie bewusstlos vollbringen (ebd.). Es ist, wie Hegel sagt, »die absolute List der Weltvernunft«, in dieser Weise die Individuen zu ihren Zwecken zu benutzen. Gott lässt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche von denjenigen der jeweiligen Individuen ganz verschieden sind (VI. 382). Besonders sind es die grossen Menschen in der Geschichte, die welthistorischen Individuen, durch welche der Weltgeist seine Zwecke zu erreichen sucht. Auch sie glauben nur ihre eigenen partikularen Zwecke zu verfolgen und führen doch nur das Substantielle aus, welches Willen des allgemeinen Geistes ist. Sie wissen nicht, dass sie als die »Geschäftsführer« eines Zweckes sich abarbeiten, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes bildet, der substantielle Zweck ist ihnen verborgen. Sie haben auch keine Ehre davon und Dank bei ihrer Mitwelt; aber den Geist eine Stufe höher hinauf geführt, ihn seinem absoluten Ziele um einen Schritt näher gebracht zu haben, darin besteht ihre Grösse, ihr unsterblicher Ruhm.

Wäre das Absolute nach Hegel bewusst, so wäre schlechterdings nicht einzusehen, warum es ausserdem noch nach einem zweiten Bewusstsein in den endlichen Wesen strebt, da doch dieses Bewusstsein im besten Falle nur dasjenige in unendlicher Zersplitterung und Vereinzelung enthalten könnte, was sein an sich seiendes substantielles Bewusstsein bereits in absoluter Einheit und Vollständigkeit besässe, ganz abgesehen davon, dass die Vereinigung des absoluten und des endlichen Bewusstseins unerklärlich bliebe. Nur dadurch ist der ganze Prozess des Weltgeistes überhaupt verständlich, dass er nach einem Etwas strebt, welches er an sich noch nicht besitzt, und dieses kann kein Andres sein, als das endliche Bewusstsein. Der Weltgeist hat die ganze »ungeheure Arbeit der Weltgeschichte« auf sich genommen, »weil er durch keine geringere das Bewusst-

sein über sich erreichen konnte« (II. 23). Die Unbewusstheit des absoluten Geistes ist somit die Grundvoraussetzung des ganzen hegelschen Systems, und wenn Hegel selbst dies nicht deutlicher hervorgehoben hat, so geschah es sicherlich nur deshalb, weil er diesen Punkt für einen sich von selbst verstehenden hielt.

Indessen finden sich doch auch bei ihm noch Stellen genug, wo er in dieser Beziehung so deutlich sich ausdrückt, dass für jeden, der nur willens ist, zu verstehen, eigentlich kein Zweifel darüber herrschen kann. So heisst es in der »Ästhetik«, wo Hegel das Werden des absoluten Geistes darstellt, oder darstellt wie das Absolute sich selbst Objekt wird, zum Selbstbewusstsein gelangt: »Das Absolute selber wird Objekt des Geistes, indem der Geist auf die Stufe des Bewusstseins tritt und sich in sich als Wissendes und diesem gegenüber als absoluter Gegenstand des Wissens unterscheidet. Von dem Standpunkte der Endlichkeit des Geistes aus ist der Geist, der von dem Absoluten als gegenüberstehendem unendlichen Objekt weiss, dadurch als das davon unterschiedene Endliche bestimmt. In der höheren spekulativen Betrachtung aber ist es der absolute Geist selber, der, um für sich das Wissen seiner selbst zu sein, sich in sich unterscheidet und dadurch die Endlichkeit des Geistes setzt, innerhalb welcher er sich absoluter Gegenstand des Wissens seiner selber wird. So ist er absoluter Geist in seiner Gemeinde, das als Geist und Wissen seiner wirkliche Absolute« (X. 122). Hiermit stimmt es überein, wenn Hegel in der Religionsphilosophie darauf aufmerksam macht, dass die Kreise des göttlichen Lebens dieselben seien, wie die des Weltlebens: endliches Bewusstsein, endliche Welt, Natur u. s. w. machten zwar an sich den Gegensatz des Andersn zur Idee aus, allein da dieses Andere im Grunde doch auch nur göttliches Leben, und zwar das göttliche Leben in der Weise der Erscheinung, in der Form der Endlichkeit darstelle, so behalte es die Bestimmung der Ewigkeit Gottes und bleibe in seiner Liebe und Göttlichkeit. »Dieses im Stande des Anundfürsichseins bleibende Andere ist aber die Wahrheit des Andersn, wie es als endliche Welt und als endliches Bewusstsein erscheint« (XI. 111). Die subjektive Seite der göttlichen Idee ist diejenige, welche auf die Seite der Endlichkeit fällt (XI. 66); Bewusstsein drückt daher »nur die Seite der Erscheinung des Geistes aus, das wesentliche Verhältnis des Wissens und seines Gegenstandes« (XI. 199).

Dieses Verhältnis findet seinen Ausdruck in der Religion. Die Religion ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist, oder da der absolute Geist selbst es ist, der sich hier auf sich bezieht, so ist die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbst-

bewusstsein des absoluten Geistes. Das Bewusstsein als solches ist hier das endliche Bewusstsein; diese Endlichkeit des Bewusstseins tritt ein, indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet. »Aber dies endliche Bewusstsein ist Moment des Geistes selbst; er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, d. h. sich als endliches Bewusstsein zu setzen. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewusstsein oder den endlichen Geist vermittelt, sodass er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst« (XI. 200). Daher sagt Hegel an einer anderen Stelle, die Gemeinschaft Gottes und des Menschen in der Religion sei eine Gemeinschaft des Geistes mit dem Geiste. »Dass der Mensch von Gott weiss, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, d. i. der Mensch weiss nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiss: dies Wissen ist Selbstbewusstsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst« (XII. 496).

So ist also der Geist dies, »sich ewig zu erkennen, sich auszuschiessen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewusstseins und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewusstsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewusstsein hervorgeht. Aus der Gährung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor« (XII. 330). In ganz demselben Sinne spricht sich auch der berühmte Schluss der Phänomenologie des Geistes aus. »Das Ziel des Geistes«, heisst es hier, »das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur —

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit« (II. 591).

Bedarf es noch eines deutlicheren Beweises, um darzuthun, dass Gott nach Hegel von Anfang an als Gott, als substantielles Wesen, immer nur absolut unbewusst zu denken ist, und dass er kein anderes Bewusstsein hat, als in der Erscheinungswelt, im endlichen Bewusstsein? Nur so konnte Hegel von dem Absoluten sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist (II. 15), insofern erst am Ende des Prozesses das göttliche Bewusstsein aus der endlichen Welt hervorspringt. Wo aber Gott weder als ruhende Substanz im oben angegebenen Sinne dieses Wortes, noch auch als Bewusstsein vorgestellt wird, da schwindet wohl jede Möglichkeit, von einer Übereinstimmung mit der christlichen Gottesvorstellung, von einer absoluten Persönlichkeit zu reden. Die Bemühungen der rechtsseitigen Hegelianer, diese Übereinstimmung trotzdem in Hegels Schriften nachzuweisen, sind gut gemeinte Apologien des Meisters im Sinne einer Zeit, die einen persönlichen Gott verlangte, und welcher das Wort »Pantheismus« als Schreckgespenst diene, das allein schon genügte, ein System zu verwerfen. Allein sie können auf historische Wahrheit keinen Anspruch erheben und sind auch an sich meist so schwächlich ausgefallen, dass die philosophische Entwicklung mit Recht über sie zur Tagesordnung übergegangen ist. —

Der Weltgeist ist nun an das Ziel seiner Entwicklung gelangt. Er hat alle Fremdheit von sich abgethan und ist nicht nur sich selbst völlig objektiv geworden, sondern besitzt sich auch in der hegelschen Logik in der ihm allein angemessenen Form als der sich selbst bewegende Begriff. Die Frage erhebt sich, was nun sein wird. Wird alle folgende Philosophie eine blosse innere Ausbildung des hegelschen Systems darstellen, und bleibt für den Weltgeist hinfort nichts weiter übrig, als im Anblick seines eigenen Seins und Werdens auszuruhen, sich darüber zu freuen, wie er es so herrlich weit gebracht, und höchstens immer wieder das nämliche Einerlei hervorzubringen, d. h. ist alle Entwicklung überhaupt nun zu Ende, oder geht der Prozess jetzt in aufsteigender Linie weiter fort, beweisend, dass entweder das Ziel der Weltentwicklung von Hegel nicht richtig angegeben, oder dass der Weltgeist sich auch jetzt noch nicht gefunden, dass mithin Hegels System nicht die absolute Philosophie ist, sondern auch nur eine Station auf dem Entwicklungsgange des Geistes, ein Moment, das selbst, wie alle ihm vorangegangenen Systeme, dazu bestimmt ist, in einer höheren Stufe aufgehoben und verarbeitet zu werden? Die richtige Antwort

auf diese Frage hat die Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung selbst gegeben, indem sie über das hegelsche System thatsächlich hinausgeschritten ist. Der Philosoph Hegel ist mit der vermessenen Behauptung, den Gipfel des absoluten Wissens erklimmen zu haben, seinem eigenen Prinzip der Entwicklung untreu geworden, indem er vernünftiger Weise hinter sein System nur die reine Stagnation, die absolute Ruhe des Todes setzen konnte. Es ist aber klar, dass er von seinem Standpunkte aus zu dieser Behauptung sich notwendig getrieben sah. Wer die Substanz des Weltgeistes als Idee, als reines Wissen, und demgemäss die Lebendigkeit desselben als den Prozess der Selbstbewegung des Begriffes bestimmt, wer mithin das Prinzip der Dialektik auf seine Fahne schreibt, der muss notwendig die Wahrheit des absoluten Wissens und damit zugleich den Höhepunkt der Entwicklung für sich selbst in Anspruch nehmen und beweist damit schliesslich weiter nichts, als die fundamentale Verkehrtheit seiner Grundbestimmung.

Es ist einer der wesentlichsten Fortschritte Hegels über das schellingsche Identitätssystem hinaus, den Geist in sein richtiges Verhältnis gegenüber der Natur gesetzt und damit ihm seine wahre Stellung angewiesen zu haben. Wenn bei Schelling Natur und Geist einander nebengeordnet und beide nur die völlig gleichwertigen parallelen Austrahlungen der Einen absoluten Indifferenz waren, so stellt Hegel den Geist über die Natur, deren absolut Erstes und deren Wahrheit er bildet: Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen; der Geist aber ist Herr der Natur, sodass beides nicht mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, dass die Einheit der Geist ist, kein Drittes, worin beide neutralisiert werden, sondern diese Indifferenz beider ist selbst der Geist (XI. 202). Erst hierdurch konnte vernünftiger Weise das Absolute als Gott, d. h. aber als Gegenstand des religiösen Bewusstseins bestimmt werden, und wurde somit Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne erst möglich, zu welcher Schelling bis dahin nur unvollkommene Andeutungen gegeben, und die erst Hegel in einer Weise durchgeführt und vollendet hat, welche grundlegend und mustergültig für alle Folgezeit geworden ist.

Indessen was seine eigene Gottesvorstellung anbetrifft, so hat dieselbe wenigstens ausserhalb der Schule nirgends Anklang finden können und mit Recht die schärfsten Angriffe gegen sich hervorgerufen, weil sie in ihrer einseitigen Geistigkeit den Ansprüchen des religiösen Bewusstseins nicht Genüge leisten konnte. Der hegelsche Gott als sich selbst bewegender Begriff ist ein Ungeheuer, das sich ewig selbst gebiert, um sich ewig von neuem wieder selbst zu verschlingen. In dieser verwirrenden Flucht

hinter einander herjagender Begriffe, die auftauchen und verschwinden, wie die Momente in der Zeit, wie die Töne eines Musikstückes ohne Pause und ohne Ende, in diesem ewigen Kommen und Gehen ist kein Ruhepunkt, kein Felsen, an welchen die erschöpfte Seele sich anklammern könnte; rastlos wird sie mit fortgerissen, sie weiss nicht, wohin, bis sie am Ende selbst untertaucht in dem allgemeinen Schwall der dahinrollenden Wogen. Kein Wunder, dass gerade diese Vorstellung von Gott den Theismus mit seinem in sich selbst gefestigten, die wechselvolle Mannichfaltigkeit der Welt in der Einheit seines Bewusstseins sammelnden und sie in ihr zur Stetigkeit bringenden persönlichen Absoluten als naturgemässen Rückschlag gegen sich hervorgerufen hat. Der Mangel des hegelschen Gottes ist eben, dass ihm das Substrat seiner Thätigkeit, die ruhende Substantialität im Sinne eines festen, unveränderlichen Hintergrundes fehlt, auf welchem die Geschehnisse der Welt sich abspielen. Dies ist der ruhige Hafen, welcher den irrenden Schiffen in den Stürmen des Lebens winkt, der unverrückbare Ankergrund, das sichgleichbleibende Eine, in welchem allein das religiöse Bewusstsein seine Beruhigung finden kann. Gott darf als Gott nicht selbst, wie bei Hegel, in den unruhigen Strudel der Erscheinung mit hineingerissen werden, er darf nicht Bewegung, sondern nur der Bewegende, der die Bewegung Verursachende sein. Dies allein ist die wahre Bedeutung des Wortes Subjekt, und in diesem Sinne hat Hegel ganz Recht, wenn er sagt, es komme wesentlich darauf an, das Absolute nicht bloss als Substanz, als ruhenden Hintergrund, sondern ebenso sehr auch als Subjekt, als Bewegendes, zu fassen. Die Bedeutung, welche er selbst diesem Worte gegeben hat, ist nur die Konsequenz seiner einseitig panlogistischen Bestimmung des Absoluten als Idee, sie schlägt aber sofort in die richtige Bedeutung um, wenn der absoluten Idee der absolute Wille beigeordnet wird, und beide alsdann naturgemäss in den Begriff der absoluten Substanz als deren Attribute vereinigt werden.

Freilich, ist die Idee nicht mehr alleiniges Prinzip, bleibt bei der Auflösung des Universums in Gedanken auf jeder Stufe der Erkenntnis noch ein dunkler Rest zurück, der nicht mit aufgehen will in die Klarheit des reinen Begriffes, so schwindet damit notwendig auch der Anspruch auf ein absolutes Wissen. Das unendliche Vertrauen zur Wissenschaft, sein unerschütterlicher Glaube an die Vernunft, an die Macht des menschlichen Geistes, den Hegel für die erste Bedingung zum philosophischen Studium erklärt, ein Glaube, wie er in dieser Stärke bei keinem Philosophen vor ihm jemals vorhanden war und in der Geschichte

der Philosophie wohl niemals sich wiederholen wird, dieser Glaube war bei Hegel nur dadurch überhaupt möglich, dass er die Idee für das alleinige Weltprinzip hielt und demgemäss überzeugt war, Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits in das »diamantene Netz« des Begriffes einfangen zu können. Nur darum konnte er die Behauptung aussprechen, von der Grösse und Macht des Geistes könne man nicht gross genug denken. »Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muss sich vor ihm aufthun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen« (VI. XL.). Dieses sich selbst Überschlagen des Denkens war notwendig, um den philosophierenden Geist zur Besinnung zu bringen und ihn in der Folgezeit vor einem Absturze zu bewahren, falls er wieder in kühnem Ikarusfluge zur Sonne emporzusteigen dachte. Allein es ist nicht weniger thöricht, deshalb, weil dieses Unternehmen missglückt, nun gleich sich eigensinnig von dem Gegenstande abzuwenden und in schwächlicher Verzweiflung an die Kraft des menschlichen Denkens jenen Gang in die erhabenen Regionen der Metaphysik überhaupt sich zu versagen, wie dieses in unseren Tagen eine so bequeme Mode ist. Sicherlich gelangen wir niemals bis zur Quelle des Lichtes selbst, aber wir können uns doch über diese Tiefen der unmittelbaren Alltäglichkeit erheben — nicht in das blaue Nichts mittelst der Ikarusflügel des sogenannten reinen Denkens, deren scheinbare Festigkeit beim ersten warmen Sonnenstrahle schmilzt, sondern auf dem zwar beschwerlichen, aber dafür auch um so sicherern Weg der Induktion, wo wir stets den festen Boden der Wirklichkeit unter den Füßen behalten; und wer weiss? vielleicht lohnt es sich doch der Mühe wegen der umfassenden Aussicht und der reinen Luft, die wir auch von der auf diesem Wege erreichten Höhe geniessen.

C. Der spekulative Theismus.

C. Der spekulative Theismus.

I. Der echte Theismus.

a. Der trinitarische Theismus.

Baader.

Franz Baader (1765 – 1841) setzte seine Lebensaufgabe darin, mit Ausscheidung aller deistischen und pantheistischen Elemente einen rein theistischen, mit den Lehren des Christentums übereinstimmenden Gottesbegriff aufzustellen. Während es etwa bis zur Mitte dieses Jahrhunderts üblich war, Baader für einen Schüler Schellings auszugeben, so kann es nunmehr, nachdem seine Schüler und unter ihnen vor allem Franz Hoffmann*) niemals die Gelegenheit sich haben entgehen lassen, in Vorreden und Aufsätzen das wahre Verhältnis der beiden Männer zu einander klar zu legen, wohl keinem Zweifel mehr unterliegen, dass Baader weit weniger von Schelling als dieser von jenem im mündlichen Verkehr beeinflusst worden, und dass gerade er nicht unwesentlich zu dem Bestreben Schellings beigetragen hat, seinen früheren konsequent-pantheistischen Standpunkt dem christlichen Theismus anzunähern, wie es vom Jahre 1809 an in seinen Schriften hervortritt. Bedenkt man, dass Baader die Schriften Jakob Böhmes, an den er sich in seinem ganzen Philosophieren angeschlossen, und über dessen Standpunkt er im wesentlichen auch später niemals hinausgekommen ist, bereits während seines Aufenthalts in England und Schottland in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts kennen lernte, so kann man wohl mit Sicherheit annehmen, dass sein System, wenn von einem solchen bei ihm überhaupt die Rede sein kann, in seinen Hauptpunkten wenigstens schon zu einer Zeit ihm feststand, als Schelling noch mitten im Pantheismus steckte. Sieht man daher

*) Vgl. dessen Vorrede zur zweiten Auflage von Baaders kleineren Schriften (1850).

von Böhme ab, den besonderen Liebling fast aller theistischen Philosophen, dessen Lektüre bekanntlich auch auf Schelling von so verhängnisvollem Einfluss war, so kann man wohl nicht mit Unrecht Baader als den Vater dieser ganzen trinitarisch-theistischen Richtung überhaupt bezeichnen, von welchem dieselbe ihren Ausgang genommen, wenngleich sie auch direkt vielleicht sich auf Schelling und dessen theistische Philosopheme berufen mag.

Baader ist eine durch und durch religiöse Natur. Mit Gott hat nach ihm alles Denken zu beginnen; das Nichtanfangen mit Gott ist schon dessen Leugnung, sagt er einmal. Auf ihn als auf den letzten Grund alles Seins und Denkens sind alle Probleme zu beziehen. Wahre Philosophie ist demnach religiöse Philosophie, und irreligiöse Philosophie ist unwahre, falsche, lügenhafte Philosophie. Als die absolute Religion aber und hiermit zugleich als die höchste Wahrheit gilt ihm das Christentum, und zwar in der Form des Katholizismus, eine Wahrheit, über welche mit dem Denken nicht hinauszukommen ist. Das Denken kann höchstens das instinktiv und naiv Erkannte näher begründen und es in seinen letzten Tiefen erfassen. Daher Baaders Vorliebe für die Scholastik, besonders für Thomas v. Aquino, und die ganze scholastische Art und Weise seines eigenen Philosophierens, das es liebt, mit leeren Begriffen zu spielen und den ruhigen Fluss der philosophischen Entwicklung durch das Hereinziehen kirchlicher Dogmen zu trüben, und welches trotz aller oft kühnen und vielversprechenden spekulativen Anläufe die dogmatischen Fesseln doch fast nirgends ganz und gar abzustreifen vermocht hat. Aber Baader besitzt zugleich eine starke mystische Ader, die ihn zum rücksichtslosen Gegner aller Seichtheit und Ideenlosigkeit stempelt, und ihn antreibt, überall in die Tiefen hinabzusteigen und die Probleme in ihrem innersten Grunde zu erfassen. Kein Wunder, zumal bei seiner katholisch-romantischen Vorliebe für das Mittelalter überhaupt, dass er sich zu jenen alten Naturweisen und Theosophen hingezogen fühlt, zu einem Paracelsus und der Kabbalah, besonders aber zu J. Böhme, mit dem ihn auch eine Art innerer Verwandtschaft verbindet, und den zu erläutern und seinen Zeitgenossen ans Herz zu legen, er sich vor allem angelegen sein liess. Leider ist er selbst viel zu sehr Mystiker, und sein Denken viel zu sehr in kirchlichen Vorurteilen aller Art befangen, als dass es ihm gelungen wäre, den wunderlichen Gedankenbau des Görlitzer Schuhmachers wahrhaft zu modernisieren und die vielen wertvollen Elemente desselben zu einem neuen Systeme umzuformen. Schon in der äusseren Form oder vielmehr Formlosigkeit seines Philosophierens zeigt Baader sich als echten Mystiker. Von einem

»Erklärer« Böhmes sollte man doch erwarten, dass er die ungelenke und dunkle Ausdrucksweise des letzteren beseitigt und klare Begriffe an die Stelle von dessen Bildern gesetzt hätte zumal in einer Zeit, wo die philosophische Sprache durch Hegel ihre höchste Ausbildung erhalten und sich fähig erwiesen hatte, auch das scheinbar Unsagbare in die Form des abstrakten Begriffes zu kleiden. Allein nicht nur ist die Schreibweise Baaders verhältnismässig kaum weniger schwerfällig und schwülstig als die seines Vorbildes Böhme, sondern er behält auch fast überall die Bilder des letzteren an Stelle des einfachen Gedankens bei, die sich vermöge ihrer anschaulichen Natur sowohl in jeder Beziehung als unfähig erweisen, den abstrakten Begriff vollständig zu decken, als auch in ihrer schillernden Vieldeutigkeit das Verständnis seiner Lehre ganz ungemein erschweren. Was sich somit bei dem Görlitzer Schuhmacher durch die Mangelhaftigkeit seiner eigenen Bildung und der Sprache seiner Zeit erklärt, welche damals dem philosophischen Ausdruck noch nicht gefügig gemacht war, und hingenommen werden muss als das interessante Beispiel eines Geistes, der titanisch mit dem sprachlichen Ausdruck seiner mystischen Intuitionen ringt, das wird bei Baader geradezu zur Manier, die vielleicht nicht wenig mit dazu beigetragen hat, die übertriebenen Hoffnungen seiner Schüler, welche diese in betreff seiner Philosophie an die Herausgabe der baaderschen Werke (1851—1860) knüpften, bis jetzt wenigstens noch nicht in Erfüllung gehen zu lassen, sodass seine Philosophie auch wohl schwerlich Aussicht hat, wie jene meinten, eine allgemeine »Philosophie der Zukunft« oder gar »Weltphilosophie« zu werden.

Zur Mangelhaftigkeit des äusseren Ausdrucks kommt ausserdem noch das Sprunghafte seines Philosophierens. Denn auch darin zeigt Baader sich als Mystiker, dass er die ruhige Entwicklung des Gedankens verschmäht und, als wäre es ihm unmöglich, »bei der Stange« zu bleiben, unruhig von einem Thema zum andern hinüberspringt, ohne die verbindende Brücke aufzuzeigen, sodass man die grösste Mühe hat, ihm nachzufolgen und niemals bei einem Resultate sicher ist, Baaders eigentliche und vollständige Meinung zu besitzen. Es fehlt seinem Denken an jeder logischen Zucht, daher auch das unwissenschaftliche Überwiegen der Phantasie und das störende mythologische Unkraut, das üppig auf dem Felde seiner Spekulationen wuchert. Wenngleich die Herausgeber seiner Werke diesem äusseren Mangel einigermaassen durch die Beifügung eines von Lutterbeck sehr sorgfältig gearbeiteten ausführlichen Sach- und Namenregisters*)

*) Sämmtliche Werke: B. XVI.

abzuhelfen gesucht haben, so werden doch nur die Wenigsten Lust verspüren, um Baaders Ansichten näher kennen zu lernen, in allen fünfzehn Bänden seiner Werke beständig hin- und herzublätern. Zumal einer Darstellung seiner Gotteslehre aber setzt Baaders Manier die grössten Schwierigkeiten entgegen. Denn da, wie schon bemerkt, seine ganze Philosophie theocentrisch ist und alle Probleme auf Gott bezogen werden, so muss man sich seine Ansicht über diesen Punkt aus sämtlichen Schriften mühsam zusammensuchen und besitzt dann schliesslich doch noch kein Ganzes, dessen einzelne Teile vollständig zu einander passten. Franz Hoffmann hat sich deshalb ein Verdienst dadurch erworben, dass er die Gedanken Baaders über Gott, die sich bei diesem überallhin zerstreut vorfinden, zusammengeordnet und unter dem Titel »Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes« (1835) herausgegeben, die Baader selbst mit einer Vorrede versehen hat. Eine umfassendere und besser geordnete Darstellung desselben Themas findet sich unter der Überschrift »Der immanente Lebensprozess Gottes« u. s. w. in Hoffmanns »Vorhalle zur spekulativen Lehre Franz Baaders« (1836), doch besteht die letztere nicht aus rein baaderschen Sätzen allein, sodass man das hier Gesagte nicht unmittelbar als Aussprüche Baaders selber wird anführen dürfen, sondern überall an dessen eigenen Werken kontrollieren muss. —

Baader bekämpft ebensowohl den abstrakten Deismus der Aufklärungsperiode, wie den Pantheismus seiner eigenen Zeit. Dass der erstere, den er wohl hauptsächlich aus den Schriften Lockes und Humes während seines Aufenthaltes in England kennen lernte, ihm, dem gemühtiefen deutschen Katholiken, schon aus religiösen Gründen nicht genügen konnte, das ist natürlich nicht zu verwundern; aber auch der Philosoph Baader musste sich abgestossen fühlen von einer Lehre, die Gott als abstrakte Einfachheit und tote Ruhe in eine möglichst jenseitige Sphäre hinausrückte. »Die Einheit oder Einfachheit der Geistsubstanz«, meint Baader, »kann nicht eine formlose, unmittelbare, ruhende Einheit sein, sondern sie ist als eine geformte, sich formierende, durch ihre innere Unterscheidung oder Gliederung sich durchführende und hiermit in sich selber immer wiederkehrende, aktuose und pulsierende Einheit zu fassen« (I. 195). Gott ist ein lebendiger Gott, kein lebloses Sein ausser allem Dasein. Allein ebenso wenig darf Gottes Sein mit dem Dasein der Welt verwechselt werden. Den »niederträchtigen« naturalistischen und materialistischen Philosophien gegenüber ist der Pantheismus ganz im Recht, wenn er im geschöpflichen Geiste den Charakter des Ursprünglichen und Göttlichen findet; aber er übertreibt diese richtige

Einsicht, wenn er den Menschen nur dadurch über die Tierheit zu erheben weiss, dass er ihn zu Gott selbst zu machen, sich anmaasst. Es ist eine »gottesleugnerische Vorstellung«, zu meinen, dass Gott erst im Menschen zum Selbstbewusstsein gelange und somit die zeitliche Bewusstseinsentwicklung die Entwicklung des göttlichen Bewusstseins selber sei (I. 199 ff.) Vielmehr hat Gott, um fertig zu werden, weder erst einen logischen, wie Hegel meint, noch auch, wie Schelling annimmt, einen historischen Kursus durchzumachen. Ein Gott, der sich durchs Geschöpf erst fertig zu machen hat, dem gebricht es an seiner Sichselbstgenugsamkeit, an dem Reichtum seines Seins, und anstatt von diesem Reichtum, diesem Überflusse seines Seins dem Geschöpf zu geben, hätte er seine Vollendetheit von diesem zu erwarten oder zu erbetteln (XIII. 166). Wie es also falsch ist, Gott ein eigenes Bewusstsein ausser dem Bewusstsein in der Welt abzusprechen, ebenso falsch ist auch die Ansicht, dass Gott sich durch die Welt unmittelbar manifestiere und diese somit gleichsam der Leib Gottes sei. Der Selbsterkenntnisprozess Gottes, oder — da nach Baader jedes Erkennen ein Hervorbringen ist — der Prozess, in welchem Gott sich selber hervorbringt und aus dem Nichtoffenbarsein in die Offenbarung tritt, »die ewige Selbsterzeugung Gottes«, wie Hoffmann ihn genannt hat, oder das Leben des Absoluten ist strenge zu unterscheiden vom Schöpfungsakt, sowie auch vom Dasein und Leben der geschaffenen Welt selbst. Von allen diesen Verwechselungen einer auf Irrwege geratenen Spekulation hat eine reine Gotteslehre sich durchaus fernzuhalten und weder Gott und Welt gewaltsam auseinanderzureissen, wie der Deismus thut, noch beide in einander aufgehen zu lassen, wie der Pantheismus. Einen solchen dem religiösen Bewusstsein sowohl, wie der wissenschaftlichen Spekulation in gleicher Weise Rechnung tragenden Gottesbegriff aber hat J. Böhme aufgestellt, an den sich Baader in seinen Darlegungen fast überall wörtlich anschliesst und dessen Lehre er nur erläutert und gegen unberechtigte Einwürfe zu vertheidigen sucht.

Ist nämlich Gott weder als abstraktes Sein und tote Ruhe, noch als in den zeitlichen Prozess herabgezogen zu denken, so muss allerdings eine Genesis in ihm nachgewiesen werden können, denn sonst wäre das göttliche Selbstbewusstsein kein Leben, kein Prozess. Diese Theogonie ist aber keine Geschichte der Entstehung Gottes, sondern die Nachweisung des von Ewigkeit her waltenden lebendigen Prozesses im göttlichen Selbstbewusstsein: es ist also kein zeitlicher, sondern ein ewiger Prozess, d. h. ein solcher, in welchem Vergangenheit und Zukunft, Bewegung und Ruhe, Sein und Werden

ineinander fallen. Gott ist eben dadurch Prozess oder Genesis, dass Sein und Werden in ihm zugleich sind, d. h. dass er seiend wird und werdend ist. Das diskursive menschliche Denken kann allerdings die einzelnen Momente dieses Prozesses nur nacheinander zur Darstellung bringen und erweckt dadurch leicht den Anschein, als ob auch in Gott ein solches Nacheinander bestände. Im wahrhaft Seienden aber treten Anfang und Ende niemals abstrakt hervor, sondern der Anfang geht immer durch die Mitte ins Ende, und das Ende wieder in den Anfang, d. h. es existiert eben nur in der Mitte, auf welche daher als das immer Bleibende alle einzelnen Momente zu beziehen sind (XIII. 65).

Um nun die einzelnen Momente der göttlichen Selbsthervorbringung oder den Erkenntnisprozess des Absoluten zu verstehen, ist es wünschenswert, vorerst die Gesetze des menschlichen Hervorbringens zu betrachten. Denn da der Mensch das Ebenbild oder das Abbild Gottes ist, so wird er in seinen eigenen Hervorbringungen ohne Zweifel die Momente seines vorbildlichen göttlichen Prozesses nachbilden, und die »anthropologische Betrachtung« kann somit der Darlegung des göttlichen Lebens zur Erläuterung und zugleich Begründung dienen. Hier bietet sich nun im wesentlichen Folgendes dar. Wenn man sagt, dass der Mensch besonnen irgend etwas thut oder hervorbringt, so sagt man hiermit, dass er 1) sich einen Gedanken oder Plan dessen, was er thut, in sich bildet (einbildet), dass er diesen Gedanken 2) annimmt (adoptiert) und endlich 3) die Mittel (Werkzeuge, Zeug oder Stoff) ergreift, durch welche und in welchen er diesen Gedanken ausgeführt oder dargestellt wissen will (VIII. 62). Diese Akte aber entsprechen den Grundvermögen des Erkennens, Wollens und Wirkens, die in gleicher Weise folglich auch in Gott sich finden. Der Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Produktion ist nur der, dass bei der letzteren diese Akte sich successiv ablösen, während sie in Gott, von dem ja alle Zeitvorstellungen fern zu halten sind, in einen einzigen Akt zusammenfallen und nur im Spiegel des menschlichen Bewusstseins auseinandergezerrt und gleichsam als drei verschiedene Akte des einen absoluten Wesens erscheinen. Der Mensch kann daher auch diese Akte nur nacheinander zur Darstellung bringen und das göttliche Erkennen, Wollen und Wirken nur von einander gesondert betrachten, wobei aber immer im Auge zu behalten ist, dass nicht nur die einzelnen Momente innerhalb eines jeden derselben nicht nacheinander, sondern ineinander zu denken sind, sondern dass auch diese drei Akte selbst in ihrer lebendigen Einheit begriffen und in einen einzigen Akt zusammengedacht werden müssen. Für die Darstellung ergeben

sich somit drei verschiedene Teile des theogonischen Prozesses, die von Baader selbst jedoch durchaus nicht immer scharf auseinandergehalten werden, sodass man oft Mühe hat, zu erkennen, von welchem Prozesse er eigentlich redet, nämlich 1) der esoterische, ideelle oder logische, 2) der exoterische, reelle oder wesentliche und 3) der diese beiden vermittelnde geistige Prozess.

Der logische Prozess ist der Prozess der göttlichen Selbstgeburt von Seiten des Erkennens oder des Denkens betrachtet. Wie Hegel in seiner Logik die platonische Ideenwelt, das Reich des reinen Gedankens, darzustellen versuchte, wie es an sich ohne sinnliche Hülle ist, so sind auch hier die einzelnen Momente des göttlichen Denkens zu entwickeln. Da nun Gott in seinem Denken nur sich selber findet, so muss folglich schon hier der ganze Gott in allen Momenten seines Daseins sich zeigen. Man hat sich aber wohl davor zu hüten, die esoterische Ideenwelt Gottes mit Hegel schon für den ganzen und konkreten Begriff Gottes zu halten, denn damit abstrahiert man von der Realität und macht Gott zu einem bloss logischen Gespenste.

Betrachten wir nun den idealen Vorstellungs- oder Gedankenprozess, und zwar zunächst beim menschlichen Produzieren, so zeigt sich, dass diesem Gedanken drei Momente oder Akte zu Grunde liegen, und dass er selbst der Schluss und Umschluss eines dreieinfachen Aktes ist, oder dass bei jedem sich Besinnen, bei jedem Denken eigentlich vier Momente zu unterscheiden, aber in Eins gefasst und weder getrennt (successive gefasst), noch konfundiert werden dürfen. Indem ich nämlich 1) mich selber oder ein Anderes fasse, entsteht mir 2) unmittelbar ein Gefasstes, in welchem letzterem ich 3) ausgehend mich aufschliesse und in eine 4) entwickelte zweite Fassung (Begriff) einführe, wobei zu bemerken ist, dass das dritte Moment als jenes des Ausgangs oder des Aussprechens, d. i. Nennens, sowie das vierte Moment als jenes des Ausgesprochen- oder Genanntseins (als Gedanke oder Name) bezeichnet werden kann (VIII. 64). Übertragen wir dies auf das Denken Gottes, so zeigt sich auch hier der absolute Selbstgedanke als der Umschluss eines dreieinfachen Aktes, bei welchem genauer fünf Momente zu unterscheiden sind. Zunächst nämlich muss von der Monas als der centralen, ungeformten Weisheit die Fassung unterschieden werden — Baader bezeichnet sie mit Böhme als Vater —, welche Fassung sich in ein Gefasstes einführt, den Sohn, in welchem die aus der Monas geschöpfte Fülle des Vaters in die Centralform, das Centralwort begriffen ist, welches ausgehend als hl. Geist sich aufschliesst und hiermit sich als

aussprechend oder das Gefasste offenbarend in eine entwickelte zweite Fassung, die geformte Weisheit, einführt. Es findet also hier eine doppelte Fassung statt, nämlich eine unmittelbare im Sohne und eine durch den hl. Geist in der geformten Weisheit vermittelte. Dort ist die Vielheit in der Einheit, hier aber die Einheit in der Vielheit aufgehoben. Soll nun der Prozess nicht stille stehen und doch auch keine zeitliche Succession stattfinden, so muss der absolute Selbstgedanke, in welchem somit Einheit und Vielheit zugleich offenbar sind, als die bleibende, weil immer sich erneuernde Mitte dieses Ausganges und Einganges, des sich beständig begegnenden Aufhebens der Vielheit in Einheit und der Einheit in Vielheit begriffen werden. Wir haben es hier folglich mit einem in sich geschlossenen Kreis (*circulus vitae*) von Akten und mit keiner successiven Reihe derselben zu thun, in welchem das Ende durch die Mitte immer wieder in den Anfang zurückkehrt, der Anfang immer wieder in den Ausgang sich aufhebt, und die Aufhebung der Vielheit in Einheit ebenso die Aufhebung der Einheit in Vielheit, wie diese jene voraussetzt (VIII. 66 ff.). Der Urgrund (*Monas*) fasst sich wollend als Vater immer als Wort, geht immer aus dieser Fassung aus als Geist in die Schaulichkeit oder Weisheit, d. h. er spricht sich aus seiner Fassung oder ewigen Form ewig durch den Geist aus in Weisheit, und fasst diese ewig wieder als Wort (II. 305). Indem Gott als Vater in der Zeugung seines Sohnes als seines Wortes durch die aufschliessende Kraft des Geistes in seine Selbstbeschauung als in seine eröffnete Weisheit (sein Auge) auf- und sich in dieselbe zugleich beschliesst, geht die verschlossene *Monas* durch den Ternar von Vater, Sohn und hl. Geist in die Peripherie aus, und die Peripherie geht wieder durch den Ternar in die verschlossene *Monas* ein.

Was Baader mit diesen Sätzen ausdrücken will, erschliesst uns der Gedanke, dass wir es hier mit einem rein logischen Prozesse zu thun haben. Hiernach kann es nämlich keinem Zweifel unterliegen, dass unter dem ersten Momente oder der *Monas* als der noch ungeformten, unaufgeschlossenen Weisheit, aus welcher sich alle übrigen Momente entwickeln, das logische Formalprinzip zu verstehen ist, der Mutterschooss der Entfaltung des ganzen inhaltlichen Reichthums der Ideenwelt, welches zugleich bewirkt, dass die einzelnen Glieder des Denkprozesses auch in wirklich logischer Beziehung zu einander stehen und sich gerade so und nicht anders bestimmen. Mit Recht bemerkt daher auch Hoffmann von ihm*), dass er sich

*) Vorhalle, S. 131.

zu den drei ausführenden aktiven Momenten im Prozesse als ihre substantielle, begründende, ihre Entfaltung bedingende und sie zusammenhaltende Einheit und zum vierten als dem passiven Momente, der den Gedanken somit umschliesst, ihm Gestalt, Form und Leib giebt, als Urbild zum Abbild, als ungefasste Weisheit zur gefassten, als Möglichkeit zur Wirklichkeit verhalte. Diese gefasste Weisheit aber ist eben dasjenige, was sich aus jenem Mutterschoosse entfaltet hat, die Idee als Totalität aller Einzelideen genommen, der ganze Inhalt aus seinem Ansichsein im Formalprinzip ins Fürsichsein hinausgesetzt, sie ist mit einem Worte nichts anderes als die platonische Ideenwelt. Wie gelangt nun das erste Moment zum letzten, d. h. welche Bedingungen sind erforderlich, um die Entfaltung der Idee aus dem logischen Formalprinzip zu vermitteln? Baader schiebt hier den Ternar von Vater, Sohn und hl. Geist ein als den drei aktiven Potenzen, welche die geformte Weisheit aus der ungeformten heraussetzen sollen. Es kann hierbei unter dem Vater, der ersten Fassung, nur die aktuelle logische Kraft verstanden werden, vermöge welcher eine ursprüngliche Wahrheit die andere aus ihr folgenden Wahrheiten unwiderstehlich aus sich hervortreibt. Sie führt sich in eine Fassung ein, den Sohn, in welchem die aus der Monas geschöpfte Fülle des Vaters in Eins als die Centralform begriffen ist. Der Begriff der Form ermöglicht es uns, hierbei an die logische Synthese zu denken, welche bei jedem logischen Prozesse die einzelnen in ihm enthaltenen Faktoren zu einer höheren Einheit verknüpft, als ihr logisches Prius von sich aus als der centralen einheitlichen Totalität logisch determiniert und als die der Idee immanente logische Einheitsform das logisch aktualisierte Gegenbild des logischen Formalprinzipes bildet. Dann aber kann man unter dem hl. Geist nur die logische Aktivität verstehen, welche das in der Centralform der logischen Synthese Befasste und an ihr logisch Bedingte offenbart, durch Entfaltung der ihr immanenten innern Mannichfaltigkeit zur Fülle der absoluten Idee expliziert und so in eine entwickelte zweite Fassung, nämlich in die geformte Weisheit einführt.

Haben wir hiermit die einzelnen Momente des logischen Prozesses richtig bestimmt und die von Baader angewandten bildlichen und dunklen Ausdrücke auf ihren wahren Begriff zurückgeführt, so leuchtet es nun ohne weiteres ein, dass wir es hier nicht nur mit ganz willkürlichen Hypostasierungen rein logischer Abstraktionen zu thun haben, sondern auch welche gewaltsame Auseinanderreissung eines einzigen und einheitlichen logischen Aktes in Baaders Darstellung des Ternars vor uns liegt. Man kann es allenfalls noch hingehen

lassen, dass das mittlere Moment, die logische Synthese, vom logischen Formalprinzip abgesondert und als etwas Besonderes für sich hingestellt wird, insofern sie angesehen werden kann als eine nähere Bestimmung der Bethätigungsweise jenes Prinzips, falls sich die Idee im Entwicklungsprozess befindet, allein es ist doch nichts weiter als reine Willkür, wenn hierbei nun ferner nicht bloss die logische Aktualität als etwas für sich Seiendes herausgehoben, sondern diese selbst auch noch als Vater und Geist in zwei gleiche Hälften auseinandergerissen wird, die ganz verschiedene Leistungen vollbringen sollen und also auch wohl verschiedener Natur sein müssen. Denn das liegt doch unmittelbar auf der Hand, dass in Wahrheit die Funktion des Geistes sich in gar nichts von derjenigen des Vaters unterscheidet, indem beide nur die eine logische Aktualität darstellen. Es ist ein und derselbe Akt, durch welchen das logische Formalprinzip sich als logische Synthese oder einheitliche Centralform bethätigt und durch welchen es aus der synthetischen Einheit der Totalität die innere Mannichfaltigkeit der in ihr enthaltenen logischen Momente aus sich heraussetzt. Denn die Einheit ist nichts ohne die von ihr bedingten und verknüpften Glieder, sie ist nur in und an dem von ihr logischen Bedingten und kann nur durch unser diskursives Denken als inhaltlose Abstraktion und leere Form abgelöst und gegen den idealen Inhalt begrifflich verselbständigt werden. Durch das Hervorkehren der logischen Kraft kommt ein selbständiges Moment der Aktivität in den Prozess hinein, welches nur allzu leicht der irrigen Meinung Raum giebt, als vermöchte die Idee rein durch sich selbst in Aktion zu treten, während Baader, wie wir sehen werden, es doch ganz gut weiss, dass die Idee an und für sich energielos ist und erst von einer ganz andern Seite her den Antrieb zur eigenen Bethätigung erwarten muss. Allein es musste ihm anderseits daran gelegen sein, diesen Schein möglichst aufrecht zu erhalten. Denn da im esoterischen Prozesse Gottes schon der ganze Gott in allen seinen Momenten also auch in seiner Dreipersonlichkeit enthalten sein sollte, so musste das Moment der Aktivität festgehalten werden, da ohne dasselbe die Personen nur kraft- und saftlose Schemen gewesen wären.

Im Grunde ist es freilich auch mit dieser Aktivität nichts. Denn bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass die drei Momente des Ternars nichts weniger als unter einander von gleichem Werte sind. Vater und Geist als logische Aktualitäten können allerdings als aktive Funktionen angesehen werden, der Sohn aber, die logische Synthese, ist doch ebenso, wie das erste Moment, etwas rein Formales, eine an sich inhaltsleere Möglichkeit, und ihm als solchem kommt

ebenso, wie dem ersten und fünften Moment gar keine eigene Aktivität zu. Das scheint denn auch Baader selbst zu merken, und sein Bestreben geht nun bewusst oder unbewusst dahin, auch diesem mittleren Momente noch eine gewisse Aktivität zu wahren oder doch die Thatsache möglichst zu verhüllen, dass hier eine solche garnicht vorhanden ist. Anders kann man es sich kaum erklären, wenn er z. B. die logischen Kategorien des Begriffes, Urteils und Schlusses nach Hegels Vorbild in einem objektiv logischen Sinne gebraucht, und sie so auf die drei göttlichen Personen anwendet, indem er behauptet, dass die begreifende Funktion dem Vater, die urteilende dem Sohn, die schliessende dem hl. Geist zukomme (X. 348). Ist schon die Übertragung dieser Kategorien, die nur im diskursiven menschlichen Denken vorkommen, auf das intuitive Denken Gottes unzulässig, so widerspricht es auch seiner Bestimmung des Sohnes als der Centralform, in welcher die aus der Monas geschöpfte Fülle des Vaters in Eins begriffen ist, durchaus, wenn diesem nun plötzlich die Funktion des Urteilens zugeschrieben wird. Man sollte doch meinen, diese komme vielmehr nur dem Geiste zu, der ja das im Sohne Zusammengefasste urteilt, d. h. zur peripherischen Mannichfaltigkeit innerlich gliedert und so in eine entwickelte zweite Fassung einführt. Es ist überall nur die Rücksicht auf die drei Personen, welche diese Mängel und Widersprüche verschuldet und auch die Veranlassung dazu gegeben hat, dass Baader die Eine logische Funktion so gewaltsam in Vater und hl. Geist auseinandergerissen hat. Baader gebrauchte eben gerade drei, und da musste sich der logische Akt wohl oder übel fügen. Misslich blieb dabei immer nur, dass Vater und Geist, da sie ja im Grunde ein und dasselbe waren, sich inhaltlich so wenig von einander unterschieden. Sollte diesem Mangel abgeholfen werden, so mussten ihre an sich leeren Begriffe notwendig mit einem verschiedenen Inhalt erfüllt werden, um dadurch den Anschein der Verschiedenheit zu erwecken. Und so sehen wir denn auch in der That, wie Baader den Vater meist mit der unaufgeschlossenen Weisheit oder dem ersten Moment, den Geist mit der aufgeschlossenen Weisheit oder dem fünften Moment zusammennimmt und so thut, als wären sie ein und dasselbe, sodass also die beiden äusseren Personen des in der Mitte stehenden Ternars von den beiden Enden des ganzen Prozesses ihre verschiedenen Qualitäten erhalten. Daher redet er auch niemals von einem Quinar, wie er doch müsste, wenn er die Monas besonders berücksichtigt, sondern immer nur von einem Ternar oder Quaternar.

Gehen wir jetzt näher auf die einzelnen Momente ein, so bemerkt Baader hierüber im wesentlichen Folgendes, dessen Sinn nach

den obigen Auseinandersetzungen in den meisten Fällen nun wohl ohne weiteres klar sein wird.

Jedes sich Offenbarende setzt etwas in sich, dieses von sich unterscheidend, um in und durch dieses sich zu offenbaren (IX. 310). Gott als absolutes Subjekt vermag nur durch Vermittelung der Objektivierung sich mit sich selber zusammenzuschliessen oder anders ausgedrückt: der Genitor sieht, findet und weiss sich nur im Genitus (V. 82). Jene Objektivierung geschieht so, dass das Subjekt als Produzens in das Objekt als Produkt von einem ersten unmittelbaren Centrum ausgeht, und zwar nach zwei Richtungen: nach innen und nach aussen zugleich und von beiden, sich begegnend, wieder in sich zurückkehrt und in diesem Sichwiederfinden sich mit sich selbst zusammenschliesst. Daher ist es falsch, das Subjekt dem Objekt dualistisch entgegenzusetzen: man hat vielmehr das erstere in seinem Ausgange, Eingang und Innebleiben als Mitte, d. i. in seinem Ternar, zu begreifen, welcher zwar primitiv mit seinem Produkte eins, jedoch von ihm unterschieden ist, insofern das Subjekt als Anfang und Ende des Objekts, dieses in seine Mitte nehmend, selber seine Mitte in ihm gewinnt. Jenes Innebleiben im Ausgehen und Eingehen ist das Atmen und Leben des Subjekts, ist Systole und Diastole, Pulsschlag des Lebens. Diese Mitte aber und dieses sein wahrhaftes Produkt, in welchem es — sich genügend — innebleibt, gewinnt das Subjekt nicht unmittelbar oder im ersten Momente seines Ausgangs, sondern mittelbar durch Aufheben eines ersten unmittelbaren Ausgangs und Eingangs, welche zwei Momente als unfreie und befreiende, als passive und aktive, als innere und äussere, als blinde und luminöse Anschauung zu unterscheiden sind (VIII. 239). Die drei Hauptmomente des logischen Prozesses sind also: die innere oder magische Selbstanschauung oder Vorstellung als die noch unoffenbare Weisheit oder der stille, unentwickelte Gedanke, sodann die Aufhebung dieser Selbstanschauung durch den Selbstbegriff (das Wort) und endlich die Selbstformation durch die entwickelnde Offenbarung des Selbstbegriffs. Der Selbstbegriff ist die Vermittelung beider, der unentwickelten und der entwickelten Anschauung. Denn mittelst des Wortes hebt Gott die passive dunkle (blinde) Anschauung auf und gewinnt die luminöse Selbstanschauung.*)

Gott entwickelt und formiert sich nur durch die Vermittelung seines Sichfassens in sein Organ oder Centrum (Gemüt, Herz, Sohn), von welchem aus und in welchem die Expansion erst effektiv wird, sodass er, als sich selbst hervorbringend, gleichsam vom Hervor-

*) Hoffmann: »Vorhalle« S. 139.

gebrachten oder dem Sicheinerzeugten das diesem auf einmal in einander Gegebene als entwickelt wieder zurückerwartet. Daher muss der Akt der Selbstfassung und der der Formation als centrale und peripherische Formation unterschieden werden (X. 9). Die Wurzel des Bewusstseins tritt nicht in das Bewusstsein selbst. Der Sohn als Centralbild des Vaters ist daher der erste, unvermittelte Ausbruch aus Gottes Natur, oder, wie J. Böhme sagt, der Urstand des Wortes ist kein Vorsatz, sondern eine Geburt. Im Sohne ist der Vater als das Innerlichste und Geistigste der Gottheit in seiner ersten Peripherie oder Hülle. Diese Zeugung des Sohnes ist selbst schon ein urerster Ausgang des Vaters wie zugleich ein Eingang. Vom Sohne geht der Vater als Geist aus. Der Ausgang des Geistes geschieht nach zwei verschiedenen Richtungen zugleich, nämlich nach innen und nach aussen (VII. 32 ff.). Es ist die Funktion des Geistes, nach innen zu leiten, und sein Ausgang soll nur diesen Wiedereingang vermitteln. Von Vater und Sohn ausgegangen, führt er beide wieder in die Einheit der göttlichen Substanz zurück (I. 224). Indem der Geist das gefasste Wort mit dem ausgesprochenen verbindet, ist er sowohl das Bedingende ihrer Unterscheidung als der Homousie aller drei Personen in einem Wesen, in welchem sich der Ternar als in seinem Bilde schaut, spiegelt oder vorstellt (XIII. 172). So wie der Ternar, sich entfaltend, von einem Wesen ausgeht, so geht er wieder in ein ihm subjiziertes Wesen ein (X. 13). Dieses Wesen, das ausgesprochene Wort, die Sophia, Idea, die offenbare (entwickelte) Weisheit ist, als Produkt des dreifachen Aktes des Selbstbewusstseins, der Gedanke oder das Auge Gottes, in welchem dieser sich offenbar wird, oder, da jedes sich Offenbarende als Inneres in das Offenbare als Äusseres tritt, die Hülle, der Leib, die Wohnung, Stätte, Raum, der Himmel Gottes. Sie ist der Spiegel, in welchem sich der Ternar augenscheinlich wird, als passives Produkt ein Nichtpersönliches den drei aktiven Personen gegenüber, und weil der Spiegel nicht das Bild in sich gebiert, sondern fängt, heisst sie auch Jungfrau (XIII. 11.)

Mit der Gewinnung dieses letzten Begriffes beginnen nun Baaders katholisierende Neigungen üppige Schösslinge hervorzutreiben. Denn indem der Vater, das aktive männliche Prinzip, und die passive weibliche Sophia im Sohne, als der Mitte zwischen beiden, durch den heiligen Geist in Identität zusammengehen, wird nun die Jungfrau im Hinblick auf das Dogma zur Mutter (Maria) gestempelt und in der Folge mit diesen Begriffen ein leeres Spiel getrieben, das in philosophischer Beziehung natürlich gar keinen Wert hat und daher hier auch füglich übergangen werden kann, ebenso wie die Ent-

wicklung der »Androgyne«. Was Baader mit dieser ganzen Spielerei bezweckt, ist allein die Zurückführung der übrigen Momente des Ternars auf den Sohn, die Mitte, das Subjekt der centralen und peripherischen Anschauung, in welchem jene andern (Vater und hl. Geist incl. Sophia) in Identität zusammengehen, und welcher daher auch vorzugsweise als der Träger der absoluten Persönlichkeit Gottes anzusehen ist. —

Fassen wir das Bisherige noch einmal zusammen, so haben wir also im Begriffe des Ternars als des Sichselbstschauens drei Schauende und drei Schauungen oder Geschaute zu unterscheiden. Der Vater als die in die erste Schauung gehende Freiheit des Schauens, selber ungeschaut, schaut in sich den Sohn, den Selbstbegriff oder die Universalform als die die Enthülltheit des Vaters bedingende erste Einhüllung oder Fassung als ersten Geschauten und zweiten Schauenden, weil derselbe als eine Schauung, in welcher der Vater sich auf einmal schaut, die Vielheit oder Allheit der Schauungen wirkt, und in oder mit welchem, da diese Einhüllung oder Selbstfassung keine Einsperrung ist, der Vater den Geist schaut als zweiten Geschauten und dritten Schauenden, weil der Geist sammt Vater und Sohn die Idea oder Sophia als Entfaltung der Schauungen schaut als drittes Geschautes aber nicht wieder Schauendes, weil diese Idea als Ebenbild des Ternars nicht selber wieder schauend oder Person ist, so wie der Vater nur schauend und nicht (von innenher) geschaut ist. Wie also die erste Schauung des Vaters in den Sohn kein Geschautwerden vor sich hat, so hat die dritte Schauung in die Sophia keine neue Schauung zur Folge, womit die Immanenz, das Aufsichselbst-Zurückgekehrte des Prozesses begreiflich wird (II. 530).

Ohne mit Baader weiter über Einzelheiten in seiner Darstellung des Ternars zu rechten, wollen wir nunmehr direkt auf den Kern der Sache eingehen, nämlich auf die Frage: wie steht es um seine Begründung des göttlichen Selbstbewusstseins, worauf es doch in allem bisher Angeführten hinausläuft? Da muss es denn von vornherein höchst auffällig erscheinen, dass von einer Begründung im eigentlichen Sinne bei ihm überhaupt garnicht die Rede ist. Der Hinweis auf die menschliche Gedankenproduktion kann doch sicher nicht als eine solche angesehen werden, da hier die einzelnen Momente ja offenbar erst selbst aus der göttlichen Produktion entwickelt sind. Aber selbst wenn diese Entwicklung eine vorurteilslose wäre, so könnte sie auf das göttliche Denken doch nur unter der Voraussetzung Anwendung finden, dass der Mensch wirklich ein Abbild Gottes, und zwar in dem Sinne wäre,

wie Baader es annimmt. Dies ist aber eine offenbare *petitio principii*, die selbst ihre Begründung erst wieder auf der Beschaffenheit des göttlichen Wesens erhalten muss. Für Baader selber liegt die Begründung denn auch garnicht hier, sondern einzig und allein bei J. Böhme oder vielmehr letzten Endes in der Bibel. Dass Gott ein eigenes Selbstbewusstsein habe, das stand ihm nach der christlichen Kirchenlehre von vornherein fest, es kam also nur noch darauf an, die einzelnen Momente desselben oder die Stadien, die der göttliche Selbstgedanke durchläuft, darzulegen. Es fragt sich mithin, ob diese einzelnen Momente, wie Baader sie aufzeigt, derartig sind, dass sie, in ihrer Totalität genommen, ein göttliches Selbstbewusstsein konstituieren, oder ob nicht vielmehr gerade das Gegenteil der Fall ist, womit dann — zwar nicht das Selbstbewusstsein Gottes — wohl aber Baaders Darstellung desselben gerichtet wäre.

»Alles Selbstbewusstsein kommt nur durch einen Reflex, einen Wiedereingang in das sich Bewusstseiene zustande.« Will man die Entfaltung der Idee aus der Monas einen Ausgang nennen, so kommt hier also alles auf den Wiedereingang an. Die Frage ist demnach: ist in der reinen Idee als solcher ein Grund enthalten, den Prozess ihrer Entfaltung an irgend einem Punkte einzustellen und in umgekehrter Richtung und Weise zu beginnen oder mit andern Worten: kann im Denkprozesse des Absoluten eine Reflexion oder Umbiegung der Thätigkeit des Schauens zum schauenden absoluten Subjekt stattfinden? Offenbar ist dies nur unter der Bedingung möglich, dass sie irgendwo ein ihr »Äusseres«, einen Widerstand vorfindet, von welchem sie gleichsam abprallend in ihren Ausgangspunkt zurückkehrt. Ein solches Äusseres nimmt Baader nun in der That an, einen Spiegel, der die Strahlen des göttlichen Denkens in den Brennpunkt ihres Ausganges reflektiert; aber dieses Äussere ist ja nichts anderes als eben die Idee selbst in ihrer Entfaltung, die geformte Weisheit, und nur der centralen, ungeformten Weisheit gegenüber ist sie ein Äusseres, also jedenfalls etwas ganz anderes als dasjenige, was hier gefordert wird. Man könnte höchstens noch etwa denken, der Rückprall würde dadurch herbeigeführt, dass die Idee, wenn sie mit ihrer Entfaltung ans Ende gelangt ist, im Momente der Ruhe gleichsam zurückschrickt, wie ein in das Anhören eines Musikstückes ganz versunkener Mensch, wenn der letzte Ton verklungen und es plötzlich still um ihn her wird, und dass sie nun in rücklaufende Bewegung eintritt, da es ihr unmöglich ist, ruhend zu bleiben. Allein bei der unendlichen Entfaltungsmöglichkeit der göttlichen Idee ist diese Annahme von vorne-

herein ausgeschlossen. Und dennoch scheint ein ähnlicher Gedanke der baaderschen Reflexion zu Grunde zu liegen. Da er ja nach einem lebendigen Gottesbegriff strebte, so durfte er einerseits im göttlichen Denken keinen Moment der Ruhe eintreten lassen, also nicht annehmen, dass die Idee, einmal entfaltet, vor dem Auge Gottes unbeweglich stehen bliebe, er durfte sie aber auch anderseits nicht in der Zeit ihren unendlichen Reichtum entfalten lassen, weil er hiermit in den Pantheismus geraten wäre; was blieb ihm da also weiter übrig, als ein ewiges Wechselspiel zwischen der unentfalteten und entfalteten, der ungeformten und geformten Weisheit anzunehmen und die Vielheit sich immer wieder in die Einheit, die Einheit in die Vielheit sich aufheben zu lassen? Wo nun in den einzelnen Momenten die Gründe zu diesem Wechselspiele liegen sollen, und was z. B. das Ende veranlassen soll, immer wieder in den Anfang zurückzukehren und diesen wiederum, ins Ende auszugehen, sodass ein ewiger Kreislauf von Momenten herauskommt, das ist freilich schlechterdings nicht einzusehen. Der Zweck des ganzen Prozesses ist das Selbstbewusstsein, welches durch die Entfaltung der Idee vermittelt wird: der Ausgang ist nur des Wiedereinganges wegen da. Gesetzt, die entfaltete Idee kehrte wirklich, wie Baader annimmt, in ihren Ausgangspunkt zurück, so wäre ja der Zweck des Ganzen erreicht, und es ist doch nun gar kein Grund mehr vorhanden, denselben Prozess noch einmal zu beginnen, wobei ja doch nicht mehr herauskommen kann, als was schon das erste Mal errungen wurde.

Die Sache wird aber dadurch noch komplizierter, dass nach Baaders eigenen Worten garnicht einmal der ganze Prozess nötig ist, um Gott ein Bewusstsein seiner selbst zu verschaffen. Denn, wie wir gesehen haben, behauptet er, dass schon der Ausgang des Sohnes zugleich ein Eingang sei, und dass der Vater sich daher schon im Sohne fände. Wozu dann noch der hl. Geist und die Sophia? Der hl. Geist soll ebenfalls eine zweifache Thätigkeit leisten: einerseits vom Sohne nach innen auf den Vater zurück, anderseits vom Sohne nach aussen auf die Sophia hin. Die erste, centripetale Thätigkeit des Geistes schliesst bereits den engeren Kreislauf als Ternar, während die zweite centrifugale Thätigkeit des Geistes den weiteren Kreislauf des Quaternars hervorruft. Wozu dann noch die Weisheit, wenn der Geist allein genügt, um vom Sohne zum Vater zurückzuführen? Man sollte doch meinen, dass der engere und weitere Kreislauf durch ihr Zusammenfallen sich nur stören könnten und innerhalb des göttlichen Denkens eine völlige Verwirrung hervorrufen müssten. Es ist klar: der Kreislauf ist nicht

nur überall bloss behauptet, aber nirgends bewiesen und wahrscheinlich gemacht, sondern er ist auch ein in sich widerspruchsvoller Gedanke, der auf keine Weise aufrecht erhalten werden kann. Ein Wiedereingang der Idee ist auch garnicht zu beweisen, solange die Reflexion sich auf die Sphäre des Denkens allein beschränkt. Denn die energielose logische Idee hat gar keinen Grund zum Zurückprallen in sich, sie würde, in die Entwicklung einmal eingetreten, sich friedlich bis ins Unendliche entfalten, wenn nicht ein ganz anderes Element zu ihr hinzuträte, dem sie selber erst ihre Kraft verdankt und welches, indem es ihre Entfaltung hindert, sich eben dadurch als von ihr grundverschieden und »äusserlich« erweist. Diesem andern Element im Wesen Gottes wollen wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden und sehen, ob es in Gemeinschaft mit der Idee imstande ist, das göttliche Selbstbewusstsein zu erklären. —

Der ganze Prozess, wie er bisher betrachtet wurde, war der bloss esoterische, logische, abstrakte. Allerdings ist, wie wir gesehen haben, in diesem bloss esoterischen Dasein Gottes schon der ganze Gott in allen Momenten seiner Selbstvermittlung gegenwärtig, aber bloss ert »magisch«, noch nicht »wesenhaft«. Der hl. Ternar ist hier nur erst in potentia und tritt erst durch das Medium der ewigen Natur in actum. In dieser ersten magischen Entwicklung ist die Weisheit nur erst das Auge der Wunder, welches nur durch die Fassung durch Natur Licht wird und als ewiges Lichtgestirn in der Gottheit aufgeht als deren Firmament (II. 305). Mit der ideellen oder magischen und stillen Formation führt das Seiende sich eigentlich nur erst in die Möglichkeit der Formation oder Existenz, welche aber doch vermögend ist und alle Wirklichkeit bedingt, daher muss man diese wohl von der wirklichen, reellen und lauten Formation, das sprechende Wort vom ausgesprochenen Wort, den *λόγος ἔνθετος* oder *ἐνδιάθετος* vom *λόγος προφορικός* oder *ἔκθετος* unterscheiden (XIV. 136).

Ein Blick auf das menschliche Produzieren zeigt, dass der Gedanke allein in seinem esoterischen Sein nicht imstande ist, aus sich selbst etwas hervorzubringen, sondern dass hierzu noch ein eigenes produktives Vermögen erforderlich ist, um das esoterische ins exoterische Dasein zu übersetzen. Der machtlose Gedanke bringt so wenig etwas hervor, wie die gedankenlose Macht. Erst in ihrer Vereinigung bringen sie etwas hervor. Der Zweck des Produzierens ist die Realisierung des Gedankens. Dabei sind folgende Momente zu unterscheiden: 1) Vorsatz, Idee, Gedanke, gleichsam noch in der Schweben. 2) Diese Idee ruft meine Zeugungskräfte hervor; es tritt also Spannung, Differenz ein, denn die Zeugungskräfte

zeigen sich in der Form der Zweiheit. 3) Die Spannung wird gelöst, und nun ist 4) die Produktion vollendet. Die unbefriedigte Begierde ist eben jener Widerstreit der Kräfte, die nicht zur vollendeten Produktion gekommen sind (VIII. 78).

In gleicher Weise geht auch die Entwicklung des esoterischen Gottes zum exoterischen nur durch den göttlichen Willen, durch den allein Bewegung, Leben, Wirklichkeit hervorgerufen wird. Die Natur in Gott oder die ewige Natur ist das produktive Vermögen Gottes, das unmittelbar schaffende Prinzip, das Fiat oder die Allmacht selber, ohne welche Gott sich selbst nicht offenbar wäre (XIII. 78). Auch Gott vermag nicht aus seiner unmittelbaren Klarheit zu schaffen, sondern er scheidet sich zuerst in einen Dualismus von Produktionskräften. Jener stille magische Gedanke zeigt sich als eine den Willen reizende Potenz, als stille Lust, und so geht überall der Übergang durch die Lust zur entzündeten Begierde (VIII. 79). Ewig entstehen Lust und Begierde zugleich aus dem Willen. Jede Produktion geht von Lust aus, und jede Lust ist Zeugungs- oder Vermählungslust. Die Lust ist eine Affektion des Willens, welche vom Motiv (der Idea) ausgeht (II. 504). Sie ist von Seiten des Schaulichen (der Idea) eine Herauslockung der Verborgenheit des Gemüts, welches hiermit imaginierend oder »magisch« (!) in das letztere eingeht. Daher der Satz »a visu gustus« (IX. 341). »Der Wille ist dünne als ein Nichts, darum ist er begehrend; er will etwas sein, dass er in sich offenbar sei, denn das Nichts ursachet den Willen, dass er begehrend ist, und das Begehren ist eine Imagination; da sich der Wille im Spiegel der Weisheit erblicket, imaginiert er aus dem Urgrunde in sich selber und macht ihm in der Imagination einen Grund in sich selber und schwängert sich mit der Imagination aus der Weisheit als aus dem jungfräulichen Spiegel, der da ist eine Mutter ohne Gebären, ohne Willen« (XIII. 348). Es scheint hiernach mit der Imagination gleichsam ein erstes Hereinscheinen der idealen in die Willenssphäre gemeint zu sein, welches in dieser das Begehren nach Erfüllung mit der Idee erweckt. Insofern die Lust nur erst diese »magische« Erfüllung des Willens zu sein scheint, welche erst durch Vereinigung mit der aktiven Begierde wirklich wird, bezeichnet Baader die Lust auch als das passive, weibliche, die Begierde dagegen als das aktive, männliche Verlangen (XIII. 90). Baader warnt ausdrücklich davor, die Idea und die Begierde dualistisch unter dem Bilde zweier Geschlechtspotenzen zu fassen und macht darauf aufmerksam, dass die eben beschriebene Dualität ganz in die Sphäre des Willens selber falle (X. 274). Hiermit lässt es sich dann allerdings schwer zusammen-

reimen, wenn er selbst wenige Zeilen vorher die Idea geradezu mit der Lust identifiziert und auch sonst einfach die Idee in ihrer Relation zum Willen, insofern sie in diesem die Lust erweckt, als Lust bezeichnet und ihr ein Sehnen nach Beleibung durch den Willen zuschreibt (I. 222).

Es hat für unsern Zweck keinen Wert auf diese Dinge sowie auf seine Lehre vom »Formationsstreit« und den »sieben Naturgestalten« näher einzugehen, um so weniger als diese Darlegungen auch für Baaders Gotteslehre von keiner Bedeutung und nur kritikalos aus Böhmes unklarer Mystik herübergenommen sind. Es ist ja schlechterdings garnicht einzusehen, wieso ein derartiger Formationsstreit und somit Unlust im Wesen des Absoluten stattfinden sollte, da hier nichts ist, was die Produktion hemmen könnte und der göttliche Wille als absoluter natürlich immer seinen Willen bekommt. Das giebt denn auch Hoffmann zu, wenn er sagt, die Angst, der Widerspruch der Natur als Radikal des Lebens trete in Gott niemals hervor, weil in ihm keine Hemmung des Geburtsprozesses aufkommen könne.*)

Was aber die Unterscheidung von Lust und Begierde anbetrifft, so zeigt sich, dass wenigstens von Lust hier, wo es sich um die abstrakte Willenssphäre handelt, garnicht geredet werden kann, denn Lust ist Befriedigung des Willens, setzt also schon die Erfüllung desselben mit der Idee voraus und könnte daher auch höchstens erst im geistigen Prozess eintreten, wo diese Erfüllung thatsächlich erreicht wird. Begierde dagegen ist der Wille allerdings solange, als er sein Ziel noch nicht erreicht hat, also für sich und noch unerfüllt ist. Nun ist ja aber in Wirklichkeit der Wille Gottes niemals unerfüllt, weil die Momente der Unerfülltheit und Erfülltheit nur als zeitlich von einander getrennt gedacht werden können, der Begriff der Zeit aber aus dem göttlichen Leben ganz fern zu halten ist. Ist der göttliche Wille also einmal erfüllt, so ist er auch von Ewigkeit her erfüllt gewesen und wird es auch in alle Ewigkeit bleiben, und die Begierde tritt niemals in ihm abstrakt hervor. Dazu kommt, dass in Gott der logische und der Willensprozess durchaus identisch und nur durch die menschliche Abstraktion geschieden sind (II. 379). Es giebt also in Gott garnicht einen solchen Willen, der für sich bestände und an sich selbst einen besonderen Prozess durchliefe. In der Abstraktion der logischen Idee mochten immerhin noch einzelne Momente unterschieden werden, da die Idee in sich selber vielfach und mannichfaltig ist, aber es heisst doch

*) Vorhalle, S. 142.

die Abstraktion ins Absurde ausdehnen, wenn man nun überdies auch noch in dem einen und immer sich selbst gleichen Willen einzelne Momente unterscheiden will, wo doch höchstens von Graden die Rede sein könnte. Was die Veranlassung hierzu gegeben hat, ist das Bestreben, auch in der Willenssphäre eine analoge Mehrheit von Momenten nachzuweisen, um diese der logischen Sphäre möglichst anzunähern.

Lassen wir dies auf sich beruhen, so ergibt sich als das Wesentliche und Wertvolle der baaderschen Darstellung, dass die vollendete Produktion des göttlichen Daseins nur durch die Verbindung von Wille und Idee zustande kommt, oder, wie er mit Böhme sich ausdrückt, dass die beständige Begründung, Substanziierung und Realisierung des Lichtgeistes (der Idee) nur durch eine beständige Subjizierung, Entgründung der Natur, des Feuergeistes, geschieht. Denn nur durch das sich vertiefende Aufheben oder Herabsteigen der ewigen Natur wird das Aufgehen ihrer Wunder in des Lichtes Verstand als Emporsteigen möglich oder wirklich (II. 408). Auf der Okkultation der Natur beruht die Manifestation des Geistes (VII. 104). Diese richtige Einsicht in die Natur der Idee sowohl, wie des Willens, die beide für sich unfähig sind zur Produktion und in ihrer Vereinigung erst etwas zustande bringen und die lebendige, mannichfaltig in sich gegliederte Wirklichkeit setzen, diese Einsicht, die Baader aus den Schriften J. Böhmes schöpfte, sie sollte, nachdem sie auch Schellings Geist durch das Studium Böhmes sich zu eigen gemacht hatte, in der Folge nicht wieder verloren gehen, da sie allein imstande ist, die tiefsten Probleme des Daseins zu lösen und die Philosophie über alle Einseitigkeiten des hegelschen Panlogismus und des schopenhauerschen Pantheismus hinaus einem höheren Standpunkte entgegenzuführen.

So rühmt denn auch Baader mit Recht an J. Böhme, dass er das wahre Verhältniß der Natur und des Geistes richtig gefasst und zuerst darauf hingewiesen habe, wie im Leben der Gottheit als des Prinzips sich Weisheit und Natur wie Organ und Werkzeug zu einander verhalten. In Schellings Lehre dagegen erscheine die Natur als etwas vor dem Geiste, in Hegels Lehre der Geist als etwas nach der Natur Bestehendes, und die wechselseitige ewige Voraussetzung beider, sohin ihre wahre Identität werde in beiden Lehren nicht festgehalten (II. 378). —

Der Prozess der göttlichen Selbsterzeugung ist der Prozess, in welchem sich Gott zum für sich seienden, selbstbewussten Geiste ausgiebt. Wir haben zuerst den esoterischen Prozess oder die Idee

in ihrem reinen Ansichsein betrachtet, um dann am exoterischen Prozess zu sehen, wie der leere oder formale Wille sich verhält, der nach seine Erfüllung mit der Idee hindrängt. Aber Wollen ist noch nicht Wirken, somit noch nicht volles Leben, erst noch ungestalteter, an sich seiender, noch nicht vollbrachter Geist. Wille und Idee stehen sich dualistisch gegenüber, es ist noch zu keiner Vermittlung zwischen beiden gekommen.

Auch beim menschlichen Produzieren lassen sich zwei Momente unterscheiden: der eine, in welchem der Mensch ein Substrat für seine Produktion ergreift, welchem er seine Idee einbilden, oder welches er in letztere einführen will. Substrat und Idee sind hier noch getrennt und stehen sich unvermittelt gegenüber. Im zweiten Moment ist dagegen diese vermittelnde Aufhebung jenes unmittelbaren Seins des Substrats geschehen und hiermit die Produktion vollendet, sodass jenes vorerst unmittelbare und sich gleichsam als etwas für sich Seiendes ausgehende Substrat nur mehr als der höheren, wahrhaften Selbstheit (der Idee) dienend und nur als Mitlauter mit jener als Selbstlauter sich ausspricht oder vielmehr ausgesprochen wird. Indess belehrt uns eine nähere Betrachtung, dass wir hier eigentlich drei Momente zu unterscheiden haben, weil nämlich zwischen dem ersten Momente des noch unvermittelten, anfangenden Seins und dem letzten Momente des vermittelten die Vermittlung selber als Prozess oder als ein Geschehen in der Mitte liegt (VIII. 86).

Die Frage entsteht demnach auch beim göttlichen Prozess: wie kommt die Vermittlung zwischen dem esoterischen und exoterischen, dem inneren und dem äusseren Dasein Gottes zustande? Wir haben die Antwort schon vorweg genommen, indem wir sagten, dass es der Wille sei, der das esoterische zum exoterischen Dasein gestaltet: indem der für sich ungestaltete, an sich seiende Wille in die Verbindung mit der Idee eingeht und Gestalt annimmt, gebiert er sich zum für sich seienden Geiste aus, welcher das esoterische und exoterische Dasein vermittelt und beide in Identität zusammenhält. Der Begriff des Geistes nämlich als Subjekt-Objekt ist der des Sichselbststoffens oder des sich in sich selber spiegelnden Wesens. Das Sichspiegeln ist das sich als Inneres mittelst eines Äusseren finden, denn der Eingang in sich selbst ist nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittlung seines Ausganges möglich. Der Geist findet sich nur, indem er sich verliert, d. h. aus sich geht, und er selbst ist die Mitte des Innern und Äusseren. Indem Gott als Wille (Vater) aus sich und in die Idee (das Wort, den Sohn) eingeht, gestaltet er nicht nur das Innere (Magische) zum Äussern (Leibhaften), sondern

er kehrt zugleich auch in sich zurück, denn der Ausgang bedingt eo ipso den Eingang. Ein Inneres ist ebensowenig wie ein Äusseres ohne Mitte denkbar; im Geiste gehen sie beide zusammen, daher ist Gott der absolute Geist, denn der Geist ist Mitte und besteht nur im beständigen Ausgleichen zwischen dem Innern und Äussern, dem Magischen und Leibhaften als das Geistige oder Lebhaftige (XIII. 122). So wie aber der absolute Geist als Inneres, Äusseres, und Mitte oder Begriff beider dreifaltig im Wesen ist, so ist er in dieser seiner Mitte selbst in dieser seiner vermittelnden Thätigkeit als Geist dreifaltig in den Personen, indem er als Vater (Wille) der Schöpfer und somit der Machthaber und Gesetzgeber, als Sohn (Idee) der Vermittler, Versöhner, Erlöser (aus der Unmittelbarkeit des leeren Wollens) und Gesetzzerfüller, als hl. Geist der Vollender und Heiliger der Totalität der göttlichen Qualitäten ist. Der Vater ist die Persönlichkeit, welche ewig anfängt, der Sohn jene, welche ewig angefangen wird als die Offenbarung des Vaters, und der hl. Geist ist die Persönlichkeit, welche ewig den Vater durch den Sohn offenbart mit der ewig ausgesprochenen Weisheit (VII. 175). Indem aber der Sohn oder das Wort die Offenbarung des Vaters, und der hl. Geist die Offenbarung des Vaters durch den Sohn und somit auch die Offenbarung des Sohnes ist, so ist der Sohn oder das Wort die Mitte der göttlichen Persönlichkeit, und wenn die Göttlichkeit der drei Personen vom Vater, ihre Geistigkeit vom hl. Geiste ausgeht, so geht dagegen ihre Persönlichkeit vom Sohne oder Wort aus.

»So erfasst sich der Geist in seiner Dreipersonlichkeit als die Mitte seines esoterischen und exoterischen Seins, seines Niedersteigens und Aufsteigens. Was dort bloss innerlich ist, das ist in ihm innerlich und äusserlich zugleich, denn das Miteinander- oder Einssein des Innern und Äussern ist eben die lebendige Mitte. Der dreipersonliche Geist ist daher in der beständigen Umsetzung des Innern ins Äussere und des Äussern ins Innere begriffen, um so sich in beiden als identisch zu fassen. Alle Momente daher, welche im esoterischen, wie im exoterischen Prozess nachgewiesen wurden, treten erst hier im geistigen Prozess aus ihrer Abstraktheit, wie sie im Vorhergehenden dargestellt wurden, in die Konkretheit und werden daher auch nur im geistigen Prozess in ihrer Wahrheit und Lebendigkeit begriffen.«*)

Wenn folglich auch schon im esoterischen Prozess die drei Personen der Gottheit in ihrem »magischen Dasein« aufgezeigt wurden,

*) Hoffmann: »Vorhalle«, S. 146.

so treten sie doch hier erst eigentlich ins Leben und werden zu wirklichen besonderen Personen, da der Wille das Prinzip der Realität und zugleich der Schiedlichkeit ist. Aber wenn schon dort gesagt werden konnte, dass der Ternar der Idea innewohne, so war in ihr doch sicherlich auch noch mehr enthalten, nämlich »alle Kräfte, Farben und Wunder, schiedlich, aber noch ungeschieden«, d. h. mit andern Worten alles, was zur Konstituierung der göttlichen Herrlichkeit gehört. Da nun alles Reale »seinen Urstand aus diesem Spiegel (der Idea) schöpft« (I. 186), so muss folglich auch die Schöpfung und alles, was mit ihr zusammenhängt, also das ganze kreatürliche Dasein in idealer Weise im Auge Gottes stehen, und es muss demnach, da Idee und Wille in Gott identisch (untrennbar) sind, d. h. da alles, was Gott schaut, auch zugleich von ihm realisiert wird, auch die Welt mit zur Selbstverwirklichung Gottes gehören. Allein dies ist ja gerade die Meinung des Pantheismus, den Baader perhorresziert. Der ganze Prozess, wie wir ihn soeben dargelegt haben, ist ein rein immanenter, d. h. ein rein innerhalb des göttlichen Daseins sich abspielender, und ist strenge von der kreatürlichen Welt zu unterscheiden (I. 197). Denn darin beruht ja eben nach Baader das grosse Verdienst des J. Böhme, dass er die Innerlichkeit und Äusserlichkeit Gottes immanent fasste und nicht unter der Äusserlichkeit des göttlichen Daseins sofort das geschöpfliche Sein begriff (XIII. 168). Gehörte auch die Welt zur ewigen Selbstgeburt Gottes, so wäre sie ja erzeugt, nicht geschaffen, (wie die Bibel, das A und O aller Weisheit, behauptet); sie wäre unentstanden, wie unbeendbar, anfangslos und endlos und daher auch zeitlos; zeitliche Entwicklung, geschichtlicher Verlauf wären dann undenkbar, da es ja in Gott keine Zeitlichkeit giebt. Die Welt hat vielmehr ein von Gott verschiedenes Sein und daher notwendig auch einen Anfang. Und dennoch »so ewig Gott ist, so ewig ist die Möglichkeit, der Gedanke, die Idee, das Urbild der Welt im Geiste Gottes, aber dieses ewig Mögliche ist nicht zugleich ewig verwirklicht« (vgl. Hoffman: II. 407, Anm.).

Da entsteht die Schwierigkeit: wie kommt es, wenn doch überall sonst Idee und Wille in Gott identisch sind, dass diese Idee nicht zugleich ewig verwirklicht ist, wie hat man sich die Schöpfung zu erklären? Auf diese Frage giebt Baader keine Antwort. Die Schöpfung ist ihm ein absolut unerforschliches Geheimnis (XIII. 124). Es muss also angenommen werden, dass die Idee nur insoweit von Gott ewig realisiert wird, als sie die zur Konstituierung der eigenen Herrlichkeit Gottes notwendigen Elemente umfasst, dass sie aber bis zum Eintritt der Schöpfung soweit bloss »magisch« bleibt, als sie die

auf die Schöpfung und das kreatürliche Dasein bezüglichen Elemente spiegelt. Nach Eintritt der Schöpfung ist wiederum zu unterscheiden zwischen dem in ihr nunmehr realisierten Teile der Gesamttidee und dem der Welt vorenthaltenen Teile derselben, welcher fortfährt, nur im innergöttlichen Lebensprozess realisiert zu werden. War der erstere — wir können ihn im Gegensatze zum theologischen den kosmologischen Teil der Gesamttidee nennen — vor der Schöpfung bloss erst magisch, so ist er jetzt nach der Schöpfung realisiert oder wirklich und magisch zugleich, nämlich als Reflex des Welt-daseins ins göttliche Bewusstsein. Diesem Unterschiede in der Idee entspricht ein ähnlicher Unterschied im göttlichen Willen, nämlich zwischen derjenigen Art des Wollens, welche den kosmologischen und derjenigen, welche den theologischen Teil der Idee im innergöttlichen Lebensprozesse realisiert. Wie unterscheiden sich diese beiden Arten des Wollens, von denen die erste nur dem ersten Teile der Idee, die zweite nur dem zweiten Teile der Idee wahlverwandt ist, sodass jeder Übergriff der einen in die andere Art vermieden wird? Woher kommt es vor allen Dingen, dass die dem kosmologischen Teile der Idee entsprechende Art des Wollens bis zur Wertschöpfung latent oder potentiell geblieben ist, während doch die andere Art des göttlichen Willens im innergöttlichen Lebensprozess aktuell war? Nach dem Grunde dieser Unterschiede im Wollen hat man ebensowenig zu fragen, wie nach dem Grunde jenes Unterschiedes in der Gesamttidee.

In Wahrheit liegt derselbe einzig und allein darin, dass Baader seinen Gott in die Ewigkeit setzte, um dem Pantheismus zu entgehen, der jenen in den zeitlichen Verlauf hinabzieht. Zugleich aber sollte sein Gott doch auch in sich lebendig sein; es musste also ein Prozess in ihm nachgewiesen werden. Hatte er nun den Willen als Prinzip der Realität in Gott angenommen, so musste er nun behaupten, dass in Gott ewig die Idee durch den göttlichen Willen realisiert werde und musste er somit schon in Gott eine Äusserlichkeit, gleichsam einen »geistigen Leib« Gottes annehmen, der ganz verschieden von der materiellen, natürlichen Belebung der Geschöpfe sei (VIII. 351). Das Schlimme ist nur, dass hier absolut unvereinbare Elemente mit einander verkoppelt sind, denn man mag sagen, was man will, ein ewiger Prozess ist ein Widerspruch in sich selbst. Solange die Betrachtung sich allein auf die logische Sphäre beschränkte, mochte immerhin dies Wort noch am Platze sein, obgleich, wie wir oben gesehen haben, der Kreislauf, den Baader infolge der Ewigkeit behaupten musste, auch hier schon die zweckloseste Sache von der Welt ist; sobald sich aber die Betrachtung dem Willen zuwendet,

so kann nicht mehr von Ewigkeit die Rede sein. Denn der Wille ist nicht nur das Prinzip der Realität, sondern als das allein wahrhaft Aktive im Prozess zugleich das Prinzip, durch welches die Zeit gesetzt wird. Man kann sich ja schlechterdings keine Vorstellung davon machen, was denn eigentlich ein zeitlos wirkender Wille sein soll, oder was damit gemeint ist, wenn Baader behauptet, dass der formale (leere) Wille sich ewig im erfüllten und dieser sich wieder im formalen aufhöbe, um aufs neue als erfüllter hervorzugehen, und so den Prozess permanent zu erhalten (VII. 116). Gott, sagt Baader, kreiset ewig in den vier Momenten: der unoffenbaren, ungeschiedenen Einheit des göttlichen Wesens, dem Auseinandergehen in den Gegensatz der Lust und Begierde (des ideellen und des reellen Seins, des Geistes und der Natur) und der vermittelten Einheit beider als der offenbar gewordenen, aktuellen, konkreten Einheit des absoluten Geistes mit sich (II. 195); aber wie wir uns diesen ewigen Kreislauf denken sollen, darüber giebt er uns leider keine Auskunft. Ein ewiger Prozess kann, wenn man ihn sich ausdenkt, durchaus nur identisch sein mit der ewigen Ruhe, in welcher das entwickelte Gedankenbild ewig starr und unbewegt vor dem Auge Gottes dasteht. Man sieht, es giebt für Baader gar keinen andern Ausweg, als entweder an der Ewigkeit des Prozesses festzuhalten und damit in den abstrakten Deismus zu geraten, oder den Prozess als zeitlichen zu fassen, womit sich dann auch zugleich die Schöpfung erklärte, und damit den ihm verhassten Pantheismus, wenn auch in der Form des Persönlichkeitspantheismus, anzunehmen.

Dies letztere aber würde davon abhängen, ob es ihm nunmehr gelungen ist, ein Selbstbewusstsein Gottes wahrscheinlich zu machen. Wir sahen, dass hiervon nicht die Rede sein konnte, solange es sich bloss um den logischen Prozess als solchen handelte. Denn die Idee hat an sich gar keinen Grund, sich in sich selber zurückzuwenden, da sie nicht nur selbst energielos ist, sondern ihr auch das Element des Widerstandes fehlt, von dem sie in ihren Ausgangspunkt zurückprallen könnte. Wenn Baader hier dennoch von einem Eingange der Idee sprach, so schöpfte er diese Behauptung nur aus seiner Annahme der Ewigkeit des Prozesses, da hiernach keine (zeitlich) fortlaufende Reihe, sondern nur ein beständiger Kreislauf möglich war. Im Willen war sodann ein Element gefunden, welches nicht nur die Idee mit Kraft beseelte, sondern auch als alogisch zugleich das Negative ihrer selbst als der logischen war. Allein ein Zurückprallen, wie es das Zustandekommen des Bewusstseins erfordert, ein Konflikt zwischen Wille und Idee und somit ein Eingang ist auch jetzt noch nicht möglich. Denn in Gott sind Idee und Wille identisch; Gott

schaut nur an, was er will, und will nur, was er anschaut, und der mit der Idee erfüllte Wille findet als einziger und absoluter nirgends Widerstand. Auch hier war es nur wieder seine Annahme der Ewigkeit des Prozesses, welche Baader die Einsicht in diese Thatsache versperrte. Kann die Ewigkeit, wie wir sahen, nicht festgehalten werden, so ist damit auch der »Eingang«, das Zurückkehren des Äusseren ins Innere oder das Selbstbewusstsein Gottes und damit zugleich auch seine Persönlichkeit gerichtet. Was Baader mit diesem Begriffe bezeichnet, das sind nur einzelne selbstische Momente, die sich im göttlichen Prozess vorfinden und daher bei der Betrachtung herausgehoben werden können. In Gott sind Individualität und Persönlichkeit getrennt, während sie im Menschen zusammenfallen. Gott ist absolutes Individuum — aber nur als totum, daher der Sohn Gottes sagen kann: Ego et pater (et spiritus) unum (sc. individuum) sumus, nicht aber una persona (XIV. 139). Man sieht, es ist eben nur der mittelalterliche, rein äusserlich morphologische Begriff der Persönlichkeit als eines *πρόσωπον* oder eine Maske (Rolle), die Baader bei seiner Trinität im Auge hat. Aber alle diese Begriffe sind weit entfernt von dem, was wir heute unter Persönlichkeit verstehen und können daher auch nichts für die Begründung derselben leisten.

Schelling (Zweiter Teil).

Schelling hatte im Anfange seiner pantheistischen Periode vor allem die Natur- und Geistesphilosophie, also das Gebiet der endlichen Erscheinungswelt behandelt. Zwar war auch hier das Absolute als der Anfang und das innerste Wesen der Natur und des Geistes immer der Ausgangspunkt und das Prinzip der Untersuchungen gewesen: die Naturphilosophie hatte gezeigt, wie das absolute Subjekt-Objekt oder die absolute Identität durch die realen Stufen oder Potenzen der Natur hindurch sich allmählich zum Idealen emporarbeitet, wohingegen das System des transcendentalen Idealismus dasselbe auf seinem Wege zum Selbstbewusstsein durch die idealen Stufen des Geistes hindurch begleitet hatte; vom Absoluten war also auch hier immer die Rede gewesen, aber es hatte sich im wesentlichen doch nur um die endlichen Formen seiner Erscheinung gehandelt, während es selbst als Absolutes mehr oder weniger im Hintergrunde geblieben war. Der unfertige Dualismus dieser beiden Wissenschaften und der auffällige Parallelismus, welcher sich zwischen ihnen zeigte, hatte sodann dazu geführt, sie in einem übergeordneten Monismus zusammenzuknüpfen, und so hatte die Untersuchung naturgemäss sich nunmehr dem Absoluten selber zugewandt als dem gemeinsamen Vereinigungspunkt der Natur und des Geistes, in welchem sie beide unmittelbar ineinanderfielen und aus dem heraus sie in ihrem eigentümlichen Wesen und ihrer Selbständigkeit überhaupt erst zu begreifen waren. Dabei hatte sich denn das Merkwürdige herausgestellt, dass je genauer die Eigenschaften, welche dem Absoluten als solchem zukommen sollten, entwickelt waren, je mehr das Absolute eben als Absolutes bestimmt war, desto mehr die endlichen Gebiete der Natur und des Geistes an eigener Existenz und Selbständigkeit eingebüsst hatten, bis schliesslich überhaupt nichts mehr von ihnen übrig blieb, und die endliche Erscheinungswelt durch und durch für einen blossen Sinnenschein erklärt werden musste, dem für sich gar keine Selbständigkeit zukam. Dies Resultat

widersprach nicht nur aller Vernunft und Erfahrung, es stand auch im direkten Widerspruch zu der früher behaupteten objektiven Realität der Natur- und der Geisteswelt, vor allen Dingen aber war es auch nicht mit den ersten und berechtigtesten Anforderungen der Religion in Einklang zu bringen, die eine Philosophie nicht gänzlich unberücksichtigt lassen darf, wofern sie nicht auf allgemeine Anerkennung verzichten und, was schlimmer ist, den Vorwurf der Einseitigkeit und Unwahrheit auf sich laden will. Die Religion muss ebenso auf die Realität des Absoluten, wie auch auf diejenige der endlichen Individuen bestehen, wenn nicht das Verhältnis zwischen beiden, auf welchem sie ruht, im Grunde ein bloss illusorisches bleiben und sie damit ihr eigenes Wesen aufgeben soll. Durfte somit die Realität des Endlichen doch nicht gänzlich geleugnet werden, und konnte, wenn es durch sie aus der unmittelbaren Sphäre des Absoluten heraustrat, seine Endlichkeit nur in einem »Abfall« vom Absoluten liegen, wie Schelling dies in seiner Schrift über »Philosophie und Religion« auseinandergesetzt hatte, so kam es nun vor allem nicht bloss darauf an, diesen Abfall zu erklären, zu zeigen, wie es möglich war, dass ein Etwas aus seiner organischen Gliedschaft im Absoluten sich löste, sondern es musste zugleich auch dargelegt werden, wie damit der Zusammenhang zwischen dem Endlichen und Unendlichen doch nicht völlig zerrissen und Gott auch jetzt noch trotz der Selbständigkeit des Endlichen das eine und absolute Wesen sein konnte.

Es war Eschenmayer gewesen, der ihn in seiner Schrift »Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie« (1803) auf diese Probleme aufmerksam gemacht, ihm überhaupt die religiöse Seite des Philosophierens nahe gelegt hatte, mit welcher sich Schelling zuerst in jener oben genannten Abhandlung beschäftigte. War hier der Gegenstand im Anschluss an neuplatonische Gedankenelemente nur erst zu einem vorläufigen Abschluss gelangt, der ihn selbst auf die Dauer nicht befriedigen konnte, so zeigt nun die Folgezeit, dass Schelling inzwischen jene wichtigen Probleme nicht aus den Augen verloren hatte, dass sich dieselben vielmehr in seinem Denken bald immer mehr in den Vordergrund drängten, neben welchen alles Andere für ihn an Wichtigkeit zurücktrat, ja, allmählich eine derartige Änderung seiner ganzen Denkweise in ihm hervorzubringen wussten, dass er scheinbar völlig mit der gesamten Vergangenheit seines eigenen Philosophierens abbrach und einem neuen Wege in der Spekulation sich zuwandte. Die äussere Veranlassung zu dieser neuen Wendung seiner Philosophie gab ihm ohne Zweifel sein Umgang mit Franz Baader, dem Schelling nach

seiner Berufung nach München im Jahre 1807 persönlich nahe trat. Es wird sich heute wohl schwerlich ermitteln lassen und ist auch für die Sache ziemlich gleichgültig, ob Baader es war, der Schelling auf Jakob Böhme und die mittelalterlichen Theosophen zuerst aufmerksam machte, oder ob Schelling selbst schon vorher auf eigene Hand in das geheimnisvolle Helldunkel der mittelalterlichen Mystik eingedrungen war, um bei ihr einen Fingerzeig für die Lösung der schwierigen Probleme zu finden, die ihn beschäftigten. Sicher ist, dass Baader ihn in seinen mystisch-phantastischen Neigungen bestärkt und den leicht empfänglichen Geist des aufrichtig nach Wahrheit suchenden Philosophen in die unphilosophischen Abwege der christlichen Dogmatik gedrängt hat, auf deren Gebiet sich im Grunde sein ganzes eigenes Denken bewegte, und für welche er selbst als gläubiger Katholik und beredter Theologe das grösste und innigste Interesse hatte. Nicht ohne Baaders glänzende Überredungskunst ist es wohl geschehen, dass Schelling sich für den Begriff des persönlichen Gottes erwärmt hat, von dem er vor jener Zeit noch nichts wissen wollte, für den Gott des Christentums, der im ersten Augenblick für gefühlswarme Gemüter so viel Ansprechendes hat, dass sie meinen, die Religion selbst in ihrem innersten Wesen sei gefährdet, wenn diese Vorstellung einer göttlichen Persönlichkeit keine Wahrheit habe. Es ist der Wunsch, nicht allzuweit in der Spekulation sich von dem Gegebenen, Thatsächlichen zu entfernen, das Verlangen nach einem Anschluss an das Positive der Überlieferung, das »Geoffenbarte«, was Baader in Schelling rege gemacht, und was ihn bewogen hat, zum Nachteil der eigenen Spekulation seinen früheren Pantheismus zu verleugnen und den verhängnisvollen Abweg zum Theismus einzuschlagen.

Übrigens ist nicht zu leugnen, dass gerade für Schelling die Gefahr dieses Abweges besonders nahe lag. Von jeher hatte sein künstlerisch veranlagter Geist die inhaltsvolle Wirklichkeit konkreter Anschauung der nüchternen Schale der Abstraktion vorgezogen und dort, wo die toten Begriffe ihn nicht weiter brachten, das Fehlende durch die lebendigen Erzeugnisse seiner reichen Phantasie ergänzt. Gerade diese phantasievolle Anschauung war es ja gewesen, die ihn das Gebiet der Naturphilosophie hatte entdecken lassen und ihn befähigt hatte, auch in der Geistesphilosophie neue Bahnen einzuschlagen und z. B. eine Philosophie der Kunst zu schaffen, für welche der mehr nüchterne und pedantische Fichte keinen Blick und wohl auch kein Verständnis gehabt hatte. Es ist auch gewiss kein Zufall, dass gerade Schelling die intellektuale Anschauung zum Prinzip der Erkenntnis des Absoluten gemacht hat. So war

es auch nur natürlich, dass ihm eine Vorstellung besonders sympathisch sein musste, nach welcher Gott nicht als das leere, unfassbare Abstraktum eines spinozistisch gearteten Pantheismus, sondern als eine lebensvolle Persönlichkeit sich darstellt, die ihm gleichsam etwas Anschauliches und Greifbares zu haben schien. Dazu kam, dass Schellings lebhaftere Phantasie von jeher für das Mystische, Unbestimmte, aber in grotesken Formen sich Gebende, überhaupt für das Phantastische eine ganz besondere Vorliebe an den Tag gelegt hatte, worin seine grösste Stärke und seine Schwäche zugleich lag, man denke nur an die zum Teil wunderlichen Gedankengänge in der Naturphilosophie und an die phantastisch-abenteuerlichen Spekulationen des »Bruno«. Gerade das Wundersame, mit dem blossen abstrakten Begriff nicht zu Fassende hatte ihn an andern Philosophen zumeist angezogen; daher sein Aufgehen in der mystischen Alleinheitsleere des Spinoza und seine Vorliebe für die platonische Ideenlehre. Vertiefte er sich jetzt ganz in die Mystik der Reformationszeit, so lag es für seinen empfänglichen Geist nur allzu nahe, dass er mit dem Grossen, Bedeutenden und Wahren, mit den gediegenen Goldkörnern, welche jene ihm boten, zugleich auch ihren unhaltbaren Theismus unbemerkt in sich aufnahm. So sehen wir ihn denn von nun an nicht mehr dem Plato, Spinoza und Giordano Bruno als seinen Führern sich anschliessen, sondern Jakob Böhme ist jetzt für ihn das erhabene Vorbild, dessen Gedankenspuren er nachgeht, ja, dessen ganze Denkart und Ausdrucksweise er sich aneignet, um sich von ihm bald immer mehr in das nebelhafte Gebiet der Theosophie hineinlocken zu lassen.

Diese neue Wendung seines Philosophierens kommt zum ersten Mal zum Ausdruck in seinen berühmten »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände« (1809). Man pflegt die durch sie eingeleitete nächste Phase der schellingschen Philosophie nach dem wesentlichen Inhalte dieser Schrift gewöhnlich als die »Periode der Freiheitslehre« zu bezeichnen und sie als solche von der zuletzt durch Schelling erreichten Stufe der sogenannten »positiven Philosophie« abzuscheiden, obwohl der in ihr vertretene Standpunkt sich wesentlich kaum von dem der letzteren unterscheidet und die Freiheitslehre eigentlich nur die Einleitung und den Übergang zu jener bildet, in welcher sich Schelling selbst noch nicht zur völligen Klarheit über diesen seinen letzten und höchsten Standpunkt hindurchgerungen hat. Für den Geschichtsschreiber der Philosophie ist also eigentlich kein Grund vorhanden, die Freiheitslehre als einen neuen, einheit-

lichen Standpunkt für sich gesondert zu betrachten, wofern es ihm nur auf eine Darstellung der schellingschen Philosophie im Allgemeinen ankommt. Eine Darstellung seiner Gotteslehre dagegen wird sich dem kaum entziehen können, nicht nur weil die letztere bereits hier in ihren Grundzügen beinahe völlig in sich abgeschlossen vorliegt und Schelling für die hier vorkommenden Begriffe später ganz neue und eigentümliche Bezeichnungen eingeführt hat, sondern vor allem auch deshalb, weil gerade diese Phase seiner Philosophie den grössten Einfluss auf die Zeit und die ganze nachfolgende theistische Spekulation ausgeübt hat, in Vergleich zu welchem die Nachwirkungen der positiven Philosophie nur als verhältnismässig geringe zu bezeichnen sind. Die Schriften, in welchen diese neue Anschauung niedergelegt ist, sind ausser den erwähnten Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit hauptsächlich »F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi u. s. w. (1812)«, sowie die »Stuttgarter Privatvorlesungen« (1810) und das Fragment »Die Weltalter«, von denen die beiden letzteren aber erst nach Schellings Tode aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben sind und daher selbst für die philosophische Entwicklung des Theismus in Deutschland unmittelbar weiter keine Bedeutung gehabt haben. In den »Weltaltern« treten auch schon die speziellen Züge der positiven Philosophie deutlicher hervor, sodass sie als der unmittelbare Übergang zu dieser betrachtet werden können.

Wir sahen bereits, dass es für Schelling darauf ankam, nicht nur die Möglichkeit eines Abfalles der endlichen Individuen vom Absoluten und damit die Thatsache der Freiheit und des Bösen zu erklären, sondern hierbei zugleich auch den innern Zusammenhang zwischen dem Endlichen und Unendlichen, das Band, welches die beiden auch jetzt noch untrennbar aneinander kettete, aufzuzeigen, um Gott nicht seines wichtigsten Prädikats, der Absolutheit, zu berauben. Woraus nun aber konnte das Faktum der Freiheit, vermöge welcher das Endliche vom Unendlichen sich losgelöst hatte und dadurch erst zum Endlichen geworden war, anders erklärt werden, als aus einem Willen, da es nur der Wille ist, der den Begriff der Freiheit überhaupt erst möglich macht? Im Willen also musste der Grund der Existenz des Endlichen gesucht werden, und wenn dieses auch jetzt noch mit dem Unendlichen zusammenhing, wenn beide im Grunde noch ein Wesen sein sollten, dann musste auch das innerste Wesen des Absoluten auf einem Willen beruhen, und der Wille überhaupt das Prinzip der Existenz

sowohl des unendlichen als des endlichen Wesens sein. So kommt Schelling jetzt zu der Behauptung, es gäbe in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. »Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden« (I. VII. 350).

Es hat an sich nichts Auffälliges, auch bei Gott einen besonderen Grund seiner Existenz anzunehmen, sofern hiermit im wesentlichen nichts anderes gesagt wird, als mit der bekannten Bestimmung Gottes als *causa sui*. Soll die letztere doch eigentlich nichts weiter ausdrücken als dass, während die endlichen Wesen den Grund ihrer eigenen Existenz ausser sich haben, Gott als das absolute Wesen, vor dem und ausser dem nichts ist, noch sein kann, den Grund seiner Existenz in sich selber hat. Diesen Grund seiner Existenz, der mithin nicht Gott ist, absolut betrachtet, d. h. sofern er existiert, da er ja nur der Grund seiner Existenz ist, bezeichnet Schelling auch als die Natur in Gott, ein Begriff, der nun anfängt, eine hervorragende Rolle in den theistischen Spekulationen zu spielen; er ist ein von Gott zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Schelling erläutert dieses Verhältnis analogisch durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur. »Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existierende) aufgeht« (358). Nur hat man sich dieses Vorhergehen des Grundes vor der Existenz nicht als ein Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. »Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte« (ebd.). »Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Wille des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde

desselben; nicht ein bewusster, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist« (359). »Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muss in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet, und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem, namenlosem Gut verlangen, und sich ahnend bewegt als ein wogend, wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunklem, ungewissem Gesetz, unvermögend, etwas Dauerndes in sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive (?) Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gedanken haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht (in dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Rätsels); und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, dass nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglichen regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet« (360 f.).

Hiermit ist der Anfang zur Weltschöpfung gegeben. Der ganze folgende Weltprozess stellt sich nämlich dar als ein Kampf der beiden göttlichen Prinzipien, der Natur und des Verstandes, um die Herrschaft, bei welchem die göttliche Natur schliesslich als solche aufgehoben wird. Es wird nicht nötig sein, auf die Darstellung dieses Prozesses näher einzugehen, den Schelling in völlig unhaltbarer phantastischer Weise als eine stufenmässig geschehende Entfaltung oder Scheidung der in der Natur enthaltenen Kräfte von Seiten des Verstandes, oder als »eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht« beschreibt. Wichtig ist nur, dass hierbei ein jedes der auf diese Weise in der Natur entstandenen Wesen gleichfalls wieder die beiden Prinzipien in sich enthält, die auch zu seiner Entstehung zusammenwirkten. Das

Prinzip nämlich, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist das Individualprinzip der Kreatur, wodurch sich dieselbe von Gott und von ihresgleichen unterscheidet, der Eigenwille, welcher aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verstandes) erhoben ist, blosser Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille, ist. Diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille gegenüber, der jenen gebraucht und als blosses Werkzeug sich unterordnet. »Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist, so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Partikularwille, an sich aber oder als das Centrum aller andern Partikularwillen mit dem Urwillen oder dem Verstande eins, sodass aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen ausser im Menschen« (362. f.). Während in allen andern Wesen ein Missverhältnis zwischen den beiden Prinzipien besteht, ist im Menschen allein vollkommene Konsonanz derselben, lebendige Identität des Partikular- und des Universalwillens, gerade wie in Gott selbst, abgesehen von seinem endlichen Dasein im Weltprozesse, und der Mensch ist daher das endliche Ebenbild Gottes. Aber während die Einheit der beiden Prinzipien in Gott unzertrennlich ist, so können sie sich dagegen im Menschen von einander scheiden. Im Menschen kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Partikularwille zu sein, das, was er nur ist, inwiefern er im Centrum bleibt, auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu sein — und hierauf beruht die Möglichkeit des Guten und des Bösen (364 f.).

Auf diese Weise also sucht Schelling die Selbständigkeit der endlichen Wesen, sowie ihr gleichzeitiges Enthaltensein im Absoluten zu erklären. Die erstere beruht nach ihm auf dem finsternen Willen des Grundes, welcher die vorerst nur im göttlichen Verstande als blosser Möglichkeiten vorhandenen Kreaturen ins Dasein hinausetzt und ihnen damit zugleich einen eigenen Partikularwillen und Individualität verleiht; indem sie aber auch zugleich sämtlich in dem einen Universalwillen des Absoluten enthalten sind, in welchem sich für sie der göttliche Verstand ankündigt, fallen sie doch nicht aus der Sphäre der göttlichen Einheit heraus, sondern bilden nur gleichsam die Peripherie in dem Kreise des absoluten Daseins (381). Dass ein absolut verstandloser Wille als Grund der Existenz wirk-

lich vorhanden ist, das beweist schon die einfache Weltbetrachtung. »Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt« (359). »Der Weltbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz bei seiner ersten Entstehung; aber ebenso unverkennbar ist der Anteil, der Miteinfluss eines vernunftlosen (irrationalen) Prinzips, das nur beschränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte, daher die organischen Gesetze des Weltbaues schwerlich nach so einfachen Verhältnissen, als bisher versucht worden, ergründlich sind, und auf keinen Fall aus blossen Begriffen, sondern nur an der Wirklichkeit selbst entwickelt werden können« (I. VIII. 328).

Diesem finstern oder realen Prinzip aber steht das Licht oder das ideale Prinzip als ein ewiger Gegensatz gegenüber, und aus dem Widerspruch dieser beiden Prinzipien untereinander entsteht alles Leben und aller Prozess. Es ist ein tiefsinniger Gedanke Schellings, dass der Widerspruch der »Quellbrunn des ewigen Lebens« sei. »Was zum Handeln treibt, ja, zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte« (I. VIII. 219). »Alles Leben muss durchs Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes« (I. VIII. 321). Auch Hegel hatte in seiner Logik den Widerspruch zum innersten Motor des Prozesses gemacht. Aber dieser Widerspruch war bei ihm nur ein rein logischer, er war nur ein Widerspruch zwischen den einzelnen Momenten der Idee. Für Hegel gab es ja nichts anderes als die Idee, darum blieben ihm auch die realen Konsequenzen, welche der Widerspruch notwendig im Gefolge haben musste, verborgen, denn zwischen rein logischen Elementen kann der Ausgleich des Widerspruches auch nur ein unrealer, bloss logischer, nur in der Sphäre des Begriffes stattfindender, d. h. ein an sich friedlicher sein. Solange nichts existiert als die Einheit der Idee, bleibt der Widerspruch nur ein rein begrifflicher, im Kopfe des ihn denkenden Subjektes vorhandener, und es ist ein ganz vergebliches Bemühen, aus ihm irgend welche Konsequenzen für die Realität ziehen zu wollen. Für Schelling dagegen,

der im an sich verstandlosen Willen des Grundes ein wahrhaftes Realprinzip besitzt, ist der Widerspruch nicht ein solcher zwischen bloss logischen Elementen, sondern ein solcher zwischen dem logischen Momente der Idee (dem Verstande) und dem realen Momente des blinden Willens, und daher neigt er sich mit Recht zu einer pessimistischen Auffassung des Weltprozesses, die sich schon in den Untersuchungen über das Wesen der Freiheit ankündigt, aber zum vollen Durchbruch doch erst in den »Weltaltern« gelangt.

»Es ist ein vergebliches Bemühen«, sagt er hier, »aus friedlicher Ineinsbildung verschiedener Kräfte die Mannichfaltigkeit in der Natur zu erklären. Alles, was wird, kann nur im Unmut werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebendigen Geschöpfes, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. Wer möchte glauben, dass die Natur so vielerlei wunderliche Produkte in dieser schrecklichen äussern Verwirrung und chaotischen innern Mischung, die nicht leicht eines für sich, sondern durchdrungen und durchwachsen von anderen angetroffen wird, in Ruhe und Frieden oder anders als im heftigsten Widerwillen der Kräfte habe erschaffen können? Sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung? Und so sehen wir auch in dem einzigen Falle, der uns gewissermaassen verstatet ist, Zeugen einer ursprünglichen Erschaffung zu sein, dass die erste Grundlage des künftigen Menschen nur in tötlichem Streit, schrecklichem Unmut und oft bis zur Verzweiflung gehender Angst ausgebildet wird. Wenn nun dieses im Einzelnen und Kleinen geschieht, sollte es im Grossen, bei Hervorbringung der ersten Teile des Weltsystems anders sein?« (I. VIII. 322). »Schmerz ist etwas Allgemeines und Notwendiges in allem Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit« (ebd. 335), und Schelling bezeichnet demgemäss die Geschichte als »eine grosse Tragödie, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird« (I. VII. 480). Aller Schmerz aber kommt nur von dem Sein, von dem Willen des Grundes, der auch die Ursache des Bösen und der Sünde ist, und welcher daher auch als der »Quell der Traurigkeit« in der Welt bezeichnet werden kann. »Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens« (I. VII. 399). »Hier ist der erste Quell der Bitterkeit, die das Innere alles Lebens ist, ja sein muss und sofort ausbricht, wenn sie nicht immer besänftigt wird, da die Liebe selbst gezwungen ist, Hass zu sein, und der stille, sanfte Geist nicht wirken kann, sondern von der Feindseligkeit

unterdrückt ist, in welche durch die Notwendigkeit alles Lebens alle Kräfte versetzt sind. Von hier kommt der tiefe in allem Leben liegende Unmut, ohne den keine Wirklichkeit ist, dieses Gift des Lebens, das überwunden sein will, und ohne das es einschlafen würde« (I. VIII. 319). »Bedenken wir das Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, dass die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heissen könne« (ebd. 268).

Wenn aber so diese ganze Welt vorwiegend eine Welt des Schmerzes und des Schreckens ist, wie kommt dann Gott dazu, sie aus dem Nichtsein ins Dasein zu rufen, Geschöpfe hervorzubringen, die ohne die Wucht des Schmerzes und, ohne die Macht des Bösen an sich zu erfahren, nicht existieren können; aus welchem Grunde heraus ist mit einem Worte das Faktum der Schöpfung eines solchen Daseins zu verstehen? Hier ist vor allen Dingen daran festzuhalten, dass diese Welt nichts anderes ist, als eine Selbstoffenbarung Gottes, d. h., dass sie ihr Sein in dem nämlichen hat, was auch der Grund der Existenz Gottes selber ist: in der göttlichen Natur oder im Willen des Grundes, und dass sie folglich mit dem verwirklichten Dasein Gottes gleich ewig ist. Hätte Gott die Schöpfung unterlassen wollen, so wäre das ebenso viel, als wenn er die Bedingung seiner eigenen Existenz aufgehoben hätte, oder, wie Schelling sich ausdrückt: damit das Böse nicht wäre, müsste Gott selbst nicht sein (I. VII. 403). Hiernach ist also beim Schöpfungsakte keine Freiheit, sondern einfach metaphysische Notwendigkeit im Spiele. Die Welt folgt mit absoluter Notwendigkeit aus dem Dasein Gottes, ihre eigene Existenz ergiebt sich unmittelbar aus der Existenz des Absoluten. Nun sucht aber Schelling neben diesem ganz konsequenten Philosophem, das in Übereinstimmung mit seinem früheren pantheistischen Standpunkt sich befindet, die Schöpfung zugleich als einen sittlichen Akt darzustellen, und dabei macht sich zum ersten Male seine neue theistische Anschauungsweise geltend.

Schelling ist sich der Schwierigkeiten, die in dem Nachweis einer göttlichen Persönlichkeit liegen, wohl bewusst. Der wissenschaftliche Theismus ist überhaupt noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden ist, so doch noch keineswegs erkannt (I. VIII. 55). Indessen bestreitet Schelling gegenüber Jacobi und den Glaubensphilosophen, die Persönlichkeit Gottes sei mit der blossen Vernunft nicht zu begreifen,

und könne höchstens das Objekt eines unklaren Gefühles oder eines an sich unwissenschaftlichen Glaubens sein. Im Gegenteil ist er der Meinung, dass eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunft Einsicht möglich sein müsse, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, er hält mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig, wenn damit dem menschlichen Geschlecht geholfen werden soll (I. VII. 412). »Verbreitet über den ganzen menschlich gebildeten Teil der Erde, befestigt durch göttliche Anstalten, durch Gebräuche, Sitten und Gesetze, ist der Theismus das System der Menschheit, der öffentliche Glaube aller Verfassungen, in denen Recht und Ordnung wohnt. Diese Allgemeinheit und Öffentlichkeit des Theismus erregt aber nur um so dringender den Wunsch, ja, die Forderung, ihn zum Mittelpunkt aller menschlichen Einsichten zu machen, also ihn so lange selbst als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zu betrachten, als nicht alle Erkenntnisse von ihm durchdrungen und mittelbar oder unmittelbar mit ihm in Bezug gesetzt sind« (I. VIII. 83). »Es ist Angelegenheit der Menschheit, dass jener Glaube, der bis jetzt bloss Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntnis verkläre« (ebd. 55). Das Dasein Gottes als persönlichen Wesens ist Gegenstand recht eigentlich der Wissenschaft, und nicht nur überhaupt, sondern ihr höchster, letzter Gegenstand, das Ziel ihres Strebens, nach dem sie zu allen Zeiten gerungen hat (ebd. 82). »Wer behauptet, dass jenes Ziel nicht nur etwa jetzt oder in den nächsten Zeiten, sondern schlechthin und an sich unerreichbar ist, der nimmt allen wissenschaftlichen Bemühungen ihre höchste, ihre letzte Richtung. Von dem Augenblick an, da der Gegenstand hinweggenommen wäre, durch den allein der menschliche Geist wahrhaft ausser sich gesetzt und über sich selbst gehoben wird, ginge die Weissagung in Erfüllung, dass die Wissenschaft nichts mehr erkennete als Gespenster«, (ebd. 55). »Freilich mit den Begriffen eines schalen Theismus, der in Gott keine Unterscheidung zulässt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin einfaches, rein ausgeleertes, substanzloses, nur eben noch fühlbares beschreibt, mit diesen Begriffen verträgt sich jene Vorstellung nicht« (ebd. 62). Wenn Jacobi dem pantheistischen oder atheistischen Naturalismus als System des Wissens den Theismus als das System des Glaubens gegenüberstellt, so verwickelt er sich damit in die doppelte Schwierigkeit, hiernach weder die Natur als solche erklären zu können, da es unmöglich ist, von dem abstrakt gefassten Gott zur Natur zu gelangen, noch auch imstande zu sein, die Persönlich-

keit dieses Gottes auf irgend eine Weise begreiflich zu machen. Gerade jene Entgegensetzung war der grosse Irrtum der ganzen vorigen Bildungsepoche, indem durch gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus ein »unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur« zugleich gesetzt werden mussten. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor (ebd. 70). Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der That aber wesenlose Wesen bleibt, solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit anerkannt wird, solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes als wissenschaftliche Aufrichtigkeit angesehen werden müssen (ebd. 73).

Sehen wir nun zu, wie Schelling selbst die göttliche Persönlichkeit zu begründen sucht. Wir hatten bisher drei Momente oder Prinzipien in Gott unterschieden: den an sich finstern Willen des Grundes, das reale Prinzip oder die göttliche Natur, das ideale Prinzip des Lichtes oder den göttlichen Verstand und die lebendige Einheit beider, den Geist. Allein diese Momente treten doch erst gesondert mit dem eigentlichen Werdeprozess des Absoluten hervor: das Licht des Verstandes entzündet sich erst am Willen, wenn dieser in den Zustand der Aktualität übergeht, und der Geist ist nur das verknüpfende Band dieser beiden und ist selbst erst mit ihrer gegenständlichen Dualität gegeben. Es fragt sich, was wir jenseits dieser Dualität anzunehmen haben, und wie wir uns das Absolute vorstellen sollen vor und abgesehen von seinem Werdeprozess. Diesen Zustand des Absoluten vor allem Grund und vor allem Existierenden, also das Wesen vor aller Dualität bezeichnet nun Schelling mit Jakob Böhme als den »Urgrund oder vielmehr Ungrund«, der als das absolut Erste vorausgesetzt werden muss. »Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden sein. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute Indifferenz beider bezeichnet werden« (I. VII. 406). Der Ungrund also geht in die Differenz auseinander, oder er teilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge, den Willen und den Verstand, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eins sein konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz. Diese Liebe aber bethätigt sich erst wahrhaft im Geiste, welcher die beiden an sich feindlichen Gegensätze mit einander vereinigt: »in dem Geist ist das Existierende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität

beider« (ebd. 408). Hiernach ist also der Geist nur das Absolute im Prozesse, während der Ungrund das Absolute ist, wie es vor und jenseits des Prozesses gedacht wird. So aber als die lebendige Einheit des realen und des idealen Prinzips oder des Willens und Verstandes glaubt Schelling ihn als die göttliche Persönlichkeit bezeichnen zu können: nur durch das Band Gottes mit der Natur ist die Personalität in ihm begründet, denn alle Persönlichkeit beruht auf der Verbindung eines Selbständigen (des Idealen) mit einer von ihm unabhängigen Basis (ebd. 394 f.).

Wenn aber Gott persönlich ist, dann gewinnt auch das Faktum der Wertschöpfung ein ganz neues Antlitz. Es ist wahr: der Wille des Grundes als die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, ist insofern notwendig und an sich bewusstlos; aber der Wille, welcher sich bethätigt, wenn Gott vollendet ist, wenn er als Geist wirkt oder der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst wahrhaft persönlich macht, er ist ein schlechthin freier und bewusster Wille, und daher die Schöpfung eine freie That Gottes (ebd. 395, 429). »Die ganze Natur sagt uns, dass sie keineswegs vermöge einer bloss geometrischen Notwendigkeit da ist, es ist nicht lautere, reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist, sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen ist, da er vielmehr das irrationale Verhältnis der Natur zu sich täglich mehr erkennen muss« (ebd.).

Lassen wir diese letzte Bemerkung auf sich beruhen, die zum Beweise der göttlichen Persönlichkeit jedenfalls nichts beitragen kann, da Schelling das Irrationale in der Natur und Geisterwelt ja schon völlig genügend durch das Prinzip des verstandlosen Willens erklärt hat, so zeigt sich hier nun die ganze Unklarheit und Konfusion, die darin liegt, das Faktum der Wertschöpfung, abgesehen von seinem Bedingtsein durch den Willen des Grundes, auch noch als eine freie That des persönlichen Gottes darstellen zu wollen. Gott ist persönlich nur als Geist, d. h. als die reale Identität von Wille und Verstand; diese Identität aber ist erst mit dem Prozesse selbst gegeben, sie ist, wenn nicht der Zeit, so doch dem Begriffe nach später als der eigentliche Grund zur Schöpfung; wie kann da behauptet werden, die Schöpfung hänge von ihr ab? Aber kann denn der Geist auch wirklich persönlich genannt werden, ist es wahr, dass die Persönlichkeit in nichts anderm besteht, als in der lebendigen Einheit des Realen und Idealen? Dies ist offenbar eine ganz willkürliche Behauptung, die nicht nur den Thatsachen der

Psychologie, sondern auch Schellings eigener früherer Meinung widerspricht, da er alsdann auch sein Identitätssystem als ein theistisches System hätte bezeichnen können.

Schelling weiss ganz gut, dass zum Begriff der Persönlichkeit vor allem auch das Bewusstsein gehört; darum sucht er die Sache so darzustellen, als wäre der Geist bewusst, oder als wäre der Wille der Liebe ein bewusster Wille. Allein woher kommt ihm so plötzlich dies Bewusstsein? »Verlangen wir einen Gott«, sagt Schelling, »den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, dass sein Leben die grösste Analogie mit dem menschlichen hat, dass in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist, dass er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit« (I. VII. 432). Nun fängt aber alles lebendige Dasein von Bewusstlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolviert; es ist noch kein Bewusstsein mit Scheidung und Unterscheidung da. Ebenso muss also auch das göttliche Leben anfangen. »Es enthält alles in sich selbst, ist unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem, sondern von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeschiedenheit. Gott ist nur noch da als ein stilles Sinnen über sich selbst ohne alle Äusserung und Offenbarung. Dies der Zustand, den wir als Gleichgültigkeit (Indifferenz) der Potenzen in ihm bezeichnet haben. Es ist in sich schon absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und Idealen, aber es ist es nicht für sich selbst, sondern wäre es nur für ein Drittes zuschauendes, dergleichen es aber begreiflicherweise nicht giebt« (ebd. f.). Mit andern Worten: im Ungrund oder in der Indifferenz ist noch kein Bewusstsein und keine Persönlichkeit (ebd. 412). »Im noch unbewussten Zustand hat Gott die beiden Prinzipien zwar in sich, aber ohne sich als das eine oder andere zu setzen, d. h. sich in dem einen oder dem andern zu erkennen« (ebd. 434). Diese Erkennung geht erst vor sich in der Differenz, wenn die beiden Prinzipien gesondert hervortreten und in ihrer Vereinigung durch den Geist ein Element in dem endlichen Weltall bilden, d. h. Bewusstsein entsteht erst mit und in der Schöpfung und, da der Weltprozess als solcher nur in einer Zurückdrängung oder Überwindung des dunkeln durch das lichte Prinzip besteht, so ist also der ganze Prozess der Welterschöpfung, der noch immer als Lebensprozess in der Natur und in der Geschichte fortbesteht, nichts anderes als der Prozess der vollendeten Bewusstwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes (ebd. 433). Wie in uns erst von dem Augenblick

das Bewusstsein anfängt, wo wir die beiden Prinzipien in uns gewahr werden, wo wir uns in uns selbst scheiden, uns uns selbst entgegensetzen, uns mit dem bessern Teil von uns selbst über den niedrigeren erheben, und wie das ganze Leben eigentlich nur ein immer höheres Bewusstwerden ist, bei welchem trotz aller Klarheit doch immer noch ein dunkler Rest zurückbleibt, so ist auch Gott mit dem Beginne der Welterschöpfung noch mehr oder weniger unbewusst; aber er erhebt sich durch die Stufen der Natur hindurch zu immer höherem Bewusstsein und erreicht erst im Menschen seinen Ruhepunkt, in welchem er zum ersten Male ein wirkliches Bewusstsein von sich selbst gewinnt (ebd. 433. 435).

Damit ist also ein Bewusstsein Gottes zwar nachgewiesen, allein dieses Bewusstsein hat Gott nur in der Welt und nicht ausser derselben; er ist nur bewusst als Endliches, aber nicht als Absolutes, nur als Peripherie, aber nicht als Centrum des Kreises, wahrhaft persönlich jedoch erst in seiner letzten Erscheinungsstufe, im Menschen, während er selbst als Absolutes ewig unbewusst bleibt. Etwas anderes aber behauptet ja auch der Pantheismus nicht, und die Begründung eines eigentlich theistischen Gottesbegriffes ist somit Schelling vollständig missglückt. Und das ist gut für den sittlichen Charakter eines Gottes, der über einer Welt voll Schrecken und Unmut thront. Wäre Gott bewusst und nur eine bloss nach sittlichen Gesichtspunkten frei handelnde Persönlichkeit, dann wäre das Faktum der Welterschöpfung schlechterdings nicht zu begreifen, am wenigsten aber könnte der Schöpfungswille als ein »Wille der Liebe« gefeiert werden. Zwischen seiner pessimistischen Weltauffassung und seiner Behauptung einer Persönlichkeit Gottes besteht bei Schelling ein klaffender Widerspruch, der nur dadurch aufgelöst werden kann, dass man die eine dieser beiden Annahmen als unwahr zurückweist. Der Theismus kann mit dem Pessimismus zusammen schlechterdings nicht bestehen; das musste auch Schelling früher oder später zum Bewusstsein kommen, und so werden wir ihn denn auch alsbald erblicken, wie er auf seiner nächsten und letzten Entwicklungsstufe eifrig bemüht ist, einen Ausweg aus diesem unbequemen Dilemma zu finden. —

Wenn nun sonach auch der neue Standpunkt Schellings hinsichtlich seiner theistischen Tendenz nur als ein offener Rückschritt hinter seinen früheren Pantheismus und als ein Abweg vom geraden Hauptwege der philosophischen Gesamtentwicklung beurteilt werden kann, so bildet er in anderer Weise doch auch einen Fortschritt, der sowohl für die durch ihn eingeleitete Ausbildung des Theismus im Besonderen, wie auch für die deutsche Speku-

lation überhaupt von weittragendster Bedeutung geworden ist und sie unmittelbar ihrer höchsten Entwicklungsstufe, die sie im gegenwärtigen Jahrhundert erreichen konnte, entgegengeführt hat. Indem nämlich Schelling in seinen Untersuchungen über die Freiheit zum ersten Male wieder den so lange in seiner wahren Bedeutung nicht erkannten Willen als Realprinzip dem idealen Prinzip des Verstandes als gleichberechtigten und notwendigen Faktor an die Seite gestellt hat, hat er damit nicht nur den früher von ihm eingenommenen Standpunkt des absoluten Idealismus und damit zugleich auch das hegelsche System im Prinzip überwunden, sondern zugleich auch eine für alle Zeiten gültige Wahrheit aufgestellt, deren Anerkennung und Berücksichtigung hinfort keine metaphysische Spekulation ohne ihren eigenen Nachteil sich wird entziehen können.

Schon Kant und Fichte hatten der praktischen Vernunft den Vorrang gegenüber der theoretischen Vernunft gegeben; aber es war Schelling früher noch nicht aufgefallen, dass hiermit bereits der Wille zum Prinzip erhoben war, und auch die Aphorismen Jacobis über den Willen, die sich seinen eigenen Aussprüchen vielfach sehr annähern, hatten als Aussprüche eines befehdeten Gegners noch nicht hingereicht, um diese Einsicht in ihm durchdringen zu lassen. Die wahre Bedeutung des Willens ging ihm erst durch die Lektüre des Jakob Böhme auf. Nun erkannte er auch in der praktischen Vernunft den Willen, und jene älteren und neueren Anregungen im Verein mit den inneren Gründen seiner eigenen Entwicklung wirkten zusammen, um ihn jenes wichtige Prinzip ergreifen zu lassen und damit seine eigene Philosophie auf einen neuen Standpunkt zu führen.

Schelling sieht in der oben erwähnten Schrift die Ursache davon, dass es bisher nicht gelungen sei, die Thatsache des Bösen zu erklären, in dem Abscheu der Philosophen gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meine. Überhaupt habe die ganze neuuropäische Philosophie seit ihrem Beginne durch Descartes diesen gemeinschaftlichen Mangel, dass die Natur für sie nicht vorhanden sei, und dass es ihr daher am lebendigen Grunde fehle. Fehlt aber einer Philosophie dies lebendige Fundament, so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe von Aseitität, Modifikationen u. s. w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Kontraste stehen. »Idealismus«, behauptet er daher, »ist Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus« (I. VII. 356). Deutlicher erklärt er sich in den Weltaltern, wo er über den Gegensatz von Denken und Sein

bemerkt, es sei unmöglich, über ihn hinwegzukommen und etwa das Denken ins Sein oder das Sein ins Denken aufzulösen, da von seiner Anerkennung vielmehr letzten Endes die richtige Erkenntnis Gottes und der Welt abhängt (I. VIII. 212). Darin beruht nach Schelling gerade auch der Fehler der bisherigen Philosophie, dass sie das Sein dem Denken gegenüber hinwegzudemonstrieren suchte und damit dasjenige in Welt und Wissenschaft aufhob, was allem Vorhandenen erst Macht und Kraft verleiht. »Ein Gott, dessen höchste Kraft oder Lebensäusserung im Denken oder Wissen besteht, ausser dem alles andere nur noch ein leeres Schematisieren seiner selbst ist; eine Welt, die nur noch Bild, ja, Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts ist, ein Schatten von dem Schatten; Menschen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten sind; ein Volk, das in gutmütigem Bestreben nach sogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in sich in Gedanken aufzulösen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke und jenes barbarische Prinzip, das überwunden, aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Grösse und Schönheit ist, verloren hat (ebd. 342): dies bildet die geistige Physiognomie der früheren Bildungsperiode, über welche die Philosophie sich gezwungen sieht, die Menschen hinauszuführen, indem sie dieselben über die wahren Prinzipien des Daseins aufklärt (vgl. II. III. 178). Dies ist das eigentliche Ziel, welches Schelling schon mehr oder minder deutlich auf dem Standpunkte der Freiheitslehre vorschwebt, über das er aber zur völligen Klarheit doch erst in der von ihm sogenannten positiven Philosophie gekommen ist, wie er dieselbe, abgesehen von der noch zu seinen Lebzeiten einem grösseren Kreise bekannt gewordenen »Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834), in seinen Vorlesungen »Zur Geschichte der neueren Philosophie«, der »Darstellung des philosophischen Empirismus«, sowie der »Darstellung des Naturprozesses«, vor allem aber in seiner »Philosophie der Mythologie« und der »Philosophie der Offenbarung« niedergelegt hat, die sämtlich erst nach seinem Tode aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben worden sind.

Es ist bemerkenswert, wie Schelling von nun an, je mehr er sich über seine eigentlichen Prinzipien klar wird, desto mehr aus dem dunkeln Bereiche der Mystik heraus, wo neben Jakob Böhme auch die orphischen Bruchstücke, die Zendbücher, ja, selbst indische Schriften ihm Führer gewesen waren (vgl. I. VIII. 271), sich in die öden und unfruchtbaren Gefilde der mittelalterlichen Scholastik hinein- arbeitet, um schliesslich beim Aristoteles zu enden, an dessen

Erörterungen in der »Metaphysik« die ganze Darlegung seiner eigenen Prinzipien erinnert.

Schelling hatte früher als absoluter Idealist behauptet, die Vernunft sei Alles, und ausser ihr nichts oder kurz ausgedrückt: Vernunft ist! Aber warum ist denn Vernunft, warum ist nicht Unvernunft? liegt hierin nicht ein unwissenschaftlicher Dogmatismus? »Es ist freilich auf den ersten Blick bequem, gleich anfangs die Vernunft als allgemeine Substanz, als das notwendig Seiende zu setzen. Aber vielmehr ist die Existenz der Vernunft selbst nur etwas Bedingtes, Positives. Denn warum sollte, absolut gesprochen, das Gegenteil nicht ebenso gut sein können?« (I. x. 252). Und dieses Gegenteil ist thatsächlich: es giebt ein Irrationales in den Dingen, »das weder vom Menstruum des schärfsten Denkens aufzulösen, noch im Feuer des geistigsten Denkens zu verflüchtigen ist« (I. VIII. 343), der Wille, von welchem Schelling sagt, dass er der »Beweglichkeit und Leichtfertigkeit des Denkens« gegenüber, die eigentliche Stärke in den Dingen, ja, die ewige Kraft Gottes selber sei« (ebd.). Hegel hat die Vernunft zum alleinigen Prinzip der Philosophie gemacht. Allein sein Beispiel hat gezeigt, dass es von der anderen Seite doch auch wieder unbequem sei, die Vernunft so gleich als das allgemein Seiende zu setzen. Denn abgesehen davon, dass es unter dieser Voraussetzung an dem nötigen Grunde fehlt, um bei der Einigkeit und Selbstgenügsamkeit der Vernunft eine Bewegung und einen Prozess überhaupt auch nur herauszubringen (I. x. 252), kann die Vernunft, auch wenn sie alle Stufen ihrer Entwicklung durchläuft, doch niemals aus ihrer eigenen Sphäre, dem rein Logischen, heraus und die eigentliche Wirklichkeit erreichen, eine Schwierigkeit, die Hegel vergeblich dadurch zu umgehen sucht, dass er die Idee am Ende ihres Prozesses sich »entschliessen« lässt, »sich als Natur oder in der Form des Andersseins aus sich zu entlassen«, da dieses ein völlig unbegreiflicher Vorgang ist (I. x. 153 f.). Diese ganze »Episode in der Geschichte der neueren Philosophie«, wie Schelling sie, allerdings durchaus mit Unrecht bezeichnet, »wenn sie nicht gedient hat, dieselbe weiter zu entwickeln, hat wenigstens gedient, aufs neue zu zeigen, dass es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen« (I. x. 213). Man kann zugeben, dass alles, was ist, in der Idee oder in dem logischen Begriffe ist, und dass folglich die Idee die Wahrheit von allem ist in der Weise, dass es ausser ihr überhaupt gar nicht existieren kann. »Aber eben damit stellt sich überhaupt das Logische als das bloss Negative der Existenz dar, als das, ohne welches nichts existieren könnte, woraus aber noch

lange nicht folgt, dass alles auch nur durch dieses existiert. Es kann alles in der logischen Idee sein, ohne dass damit etwas erklärt wäre, wie z. B. in der sinnlichen Welt alles in Zahl und Maass gefasst ist, ohne dass darum die Geometrie und Arithmetik die sinnliche Welt erklärten. Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie sie in diese Netze hineingekommen sei« (I. x. 143).

An allem Wirklichen ist nämlich zweierlei zu unterscheiden, »es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seiendes ist, quid sit, und dass es ist, quod sit. Jenes — die Antwort auf die Frage: was es ist — gewährt mir Einsicht in das Wesen des Dinges, oder es macht, dass ich das Ding verstehe, dass ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm oder es selbst im Begriffe habe. Das andere aber, die Einsicht, dass es ist, gewährt mir nicht den blossen Begriff, sondern etwas über den blossen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist« (II. III. 57 f.). Demgemäss richtet sich die Frage nach dem Was eines Dinges an die Vernunft, welche das Wesen, das Ansich der Dinge zu begreifen und aufzustellen hat (II. III. 81), »wogegen dass irgend etwas, wenn es auch ein von der Vernunft aus Eingesehenes ist, dass dieses Ist, d. h. dass es existiert, nur die Erfahrung lehren kann« (II. III. 58). »Die Vernunft giebt dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, sie begreift das Wirkliche, aber darum nicht die Wirklichkeit. Denn dies ist ein grosser Unterschied. Das wirkliche Existieren der Natur und ihrer einzelnen Formen gewährt die Vernunftwissenschaft nicht; insofern ist die Erfahrung, durch die wir eben das wirkliche Existieren wissen, eine von der Vernunft unabhängige Quelle und geht also neben ihr her, und hier ist eben der Punkt, wo sich das Verhältnis der Vernunftwissenschaft zu der Erfahrung positiv bestimmen lässt. Die Vernunftwissenschaft nämlich, weit entfernt, die Erfahrung auszuschliessen, fordert diese vielmehr selbst. Denn eben weil es das Seiende ist, was die Vernunftwissenschaft a priori begreift oder konstruiert, muss ihr daran gelegen sein, eine Kontrolle zu haben, durch welche sie darthut, dass das, was sie a priori gefunden, nicht eine Chimäre ist. Diese Kontrolle ist die Erfahrung. Denn dass das Konstruierte wirklich existiert, dies sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft« (II. III. 61 f.).

Ist also in der Vernunft das Apriorische enthalten, dasjenige, ohne welches nichts existieren kann, das Negative der Existenz oder die blosse Möglichkeit der Dinge, so muss folglich zur Erklärung ihrer Wirklichkeit noch ein anderes Prinzip angenommen werden, welches den Unterschied zwischen Vernunft und Erfahrung

begründet, ein Prinzip, durch welches allein etwas erst wirklich existiert, und welches also dem bloss Negativen der Vernunft gegenüber als das Positive bezeichnet werden kann. Dies übersehen zu haben, ist eben der Hauptmangel der früheren, vor allem der hegelschen Philosophie. Sie bildete sich ein, positiv zu sein, und war doch nur eine bloss negative Philosophie, in welcher wohl von den Begriffen der Dinge und von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im blossen Denken annehmen, aber niemals von ihrer eigentlichen Existenz die Rede war (II. III. 80 f.).

Welches ist nun aber dieses Prinzip, von dem die Existenz, die Wirklichkeit oder das Dass der Dinge abhängt, und welches somit die wahrhaft positive Philosophie eigentlich erst begründet? Ohne Zweifel ist es kein anderes Prinzip als dasjenige, welches auch das Irrationale, den nie in Vernunft aufgehenden Rest in den Dingen bildet, und dem daher auch mit der blossen Vernunft schlechterdings nicht beizukommen ist, der Wille, den Schelling die »unerreichliche Basis« der Realität genannt hatte. »Dass irgend etwas ist, also das Sein irgend eines Dinges erkenne ich nur daran, dass es sich behauptet, dass es anderes von sich selbst ausschliesst, dass es jedem anderen in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt; Widerstand aber liegt eigentlich bloss im Wollen, nur der Wille ist das eigentlich Widerstehende, und zwar das unbedingt Widerstandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbst Gott, darf man sagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen« (II. III. 206). So also schliesst sich Schelling der Meinung Leibnizens an, wenn dieser sagt: »Meines Erachtens ist der göttliche Wille die Ursache der Wirklichkeit, der göttliche Verstand aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge; dieser ist es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne dass der Wille daran Teil hat« (II. I. 581). Setzt der Verstand oder die Vernunft das Was der Dinge, so setzt dagegen der Wille das Dass oder die Existenz derselben, und keines dieser beiden Prinzipien kann entbehrt werden, um die Wirklichkeit zu erklären. Was aber den oben erwähnten Gegensatz von Denken und Sein anbetrifft, so entspricht das Denken der Vernunft, das Sein aber dem Willen; weit entfernt also, dass es möglich wäre, das Sein aus dem Denken abzuleiten, gilt vielmehr in dieser Beziehung der Satz: »Nicht weil es ein Denken giebt, giebt es ein Sein, sondern weil ein Sein ist, giebt es ein Denken« (II. III. 161).

Will mithin die Philosophie das wirkliche, empirisch gegebene Sein erklären, so muss sie auf jenen Zustand zurückgehen, der vor dem Denken liegt, und den Schelling daher auch als das »unvor-

denkliche Sein« bezeichnet. »Der Anfang der Philosophie ist, was vor dem Sein ist, versteht sich vor dem wirklichen«, dem gemeinschaftlichen Produkte des Seins und des Denkens (II. III. 204). Was vor dem wirklichen Sein ist, das erscheint diesem Sein gegenüber eigentlich als nichts, wir können es aber nur in Bezug auf eben dieses Sein betrachten, denn ein anderes Mittel, es zu bestimmen oder zu erkennen, giebt es für uns nicht. »In Bezug auf dieses Sein ist es aber ganz Zukunft, es ist das noch nicht Seiende, aber das sein wird« (ebd.). Dieses nun kann seiner Natur nach und wenigstens in unserem ersten Denken nichts anderes sein als das unmittelbar sein Könnende (ebd.): »es ist die unbedingte potentia existendi, es ist das, was unbedingt und ohne weitere Vermittelung a potentia ad actum übergehen kann. Nun kennen wir keinen andern Übergang a potentia ad actum als im Wollen. Der Wille an sich ist die Potenz κατ' ἐξοχήν, das Wollen der Aktus κατ' ἐξοχήν. Der Übergang a potentia ad actum ist überall nur Übergang vom Nichtwollen zum Wollen« (ebd. 205 f.). Mithin bedarf auch das unmittelbar sein Könnende, um in das Sein zu gelangen, nichts als des blossen Wollens, und es ist daher näher zu bestimmen als ein ruhender Wille, »weil jedes Können eigentlich nur ein ruhender Wille ist, sowie jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können« (ebd. 205).

Zur Geburt des Seins aber bedarf es, wie wir sahen, noch eines zweiten, dem ersten entgegengesetzten Prinzips, aus dessen Vermählung mit jenem ersteren das wirkliche Sein sich erst ergibt. Als das Gegenteil des Seinkönnenden, welches als solches lautere Potenz (potentia pura), ist, muss dieses zweite Prinzip absolut frei sein von allem Können; es ist daher das rein, d. h. von allem Können losgelöste, Seiende und wird der potentia pura gegenüber von Schelling auch actus purus genannt, wobei das Wort actus nichts weiter ausdrücken soll als den Gegensatz zur Potenz des ersten Prinzipes (ebd. 210 f.). Beide Prinzipien stehen als solche noch vor und über dem Sein, sie sind noch nicht das actu Seiende, aber doch ist schon hier die Art und Weise ihres Seins verschieden. Das Seinkönnende »ist wie ein Wille, der sich noch nicht geäußert hat, der also nach aussen (dem actu Sein gegenüber) auch = O ist, von dem daher niemand weiss, der niemand gegenständlich ist, also es ist, wie der urständliche Wille, der Wille vor seiner Äusserung auch ist« (ebd. 211 f.). Es ist »das bloss urständlich, nicht gegenständlich Seiende« und kann darum auch als das rein Wesende bezeichnet werden, dem gegenüber das rein Seiende dann als das rein seiende Sein erscheint (ebd.). Dieses aber steht dem

actu Sein noch ferner als das Seinkönnende. Denn während das letztere als der zwar noch nicht wollende, aber doch wollen könnende Wille von sich selbst unmittelbar ins Sein übergehen kann, muss das rein Seiende, in welchem nichts von Potenz ist, erst in *statum potentiae* gesetzt werden, um a *potentia ad actum* überzugehen. »Es setzt also, um actu sein zu können, etwas voraus, von dem es in *statum potentiae* gesetzt, d. h. von dem es in seinem (eigenen) Sein negiert wird« (ebd. 213). Dies alles aber entspricht durchaus dem Wesen der logischen Idee vor ihrer Entfaltung in ihre einzelnen Momente, und es dient nur dazu, das Abstrakte, Unbequeme und Scholastische dieser ganzen Darlegung seiner Prinzipienlehre zu verschärfen, wenn Schelling in seinen späteren Werken mit einer wahren Ängstlichkeit diese konkrete und verständliche Bezeichnung für das rein Seiende vermeidet, die er doch früher immer unbedenklich dafür angewandt hat.

Sollen sich nun aber diese beiden Prinzipien mit einander vermählen können, um zusammen das konkrete oder actu Sein zu erzeugen, dann muss noch ein drittes Prinzip angenommen werden, welches die *copula*, das verknüpfende Band zwischen den beiden einander Entgegengesetzten bildet und so erst ihre Einheit in der konkreten Wirklichkeit herstellt. Hier ist nun vor allem zu bemerken, dass die beiden ersten Prinzipien zwar einen Gegensatz bilden, aber doch nicht in der Weise, dass sie nur aussereinander bleiben könnten und sich gegenseitig absolut ausschließen. »Der Unterschied zwischen ihnen ist nicht wie zwischen Widersprechenden; sie sind durch blossе Beraubung, nur *κατὰ στέρησιν* unterschieden, d. h. dass einfach dem einen fehlt, was das andere ist« (II. I. 318). Das eine ist reines Können ohne alles Sein, das andere reines Sein ohne alles Können. Es ist also garnicht ausgeschlossen, dass sie nicht in einem dritten Prinzip identisch sein könnten. Diese Identität aber muss »im strengsten Sinne genommen werden, als substantielle Identität. Die Meinung ist nicht, dass das Seinkönnende und das rein Seiende, jedes als ein für sich Seiendes, d. h. jedes als Substanz, gedacht werde (denn Substanz ist, was für sich selbst ausser einem andern besteht). Sie sind nicht selbst Substanz, sondern nur Bestimmungen (Attribute) des Einen Überwirklichen« (II. III. 218). »Der gesundeste Mensch trägt die Möglichkeit der Krankheit in sich, aber der gesunde Mensch und der krank sein könnende Mensch sind nicht zwei verschiedene Menschen, sondern nur ein und der nämliche Mensch; der eine schliesst den andern nicht aus. Ganz ebenso demnach sind das Seinkönnende und das rein Seiende nicht zwei verschiedene Subjekte, sondern

nur Ein Subjekt; das eine ist nicht das andere, und dennoch ist das eine, was das andere ist, nämlich dieselbe Substanz« (ebd. 221 f). Bezeichnen wir das erste Prinzip mit $-A$, das zweite mit $+A$, so ist das dritte $\pm A$, oder »wenn wir das Seinkönnende als Subjekt, das rein Seiende als Objekt bestimmen, so ist das Dritte das, was weder bloss dieses, noch bloss jenes, sondern das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist, das nämlich im Objektsein, wenn es ins wirkliche Sein übergeht, nicht aufhört, Subjekt zu sein, und um Subjekt zu sein, nicht aufgeben muss, Objekt, d. h. seiend, zu sein — das sich selbst nicht verlieren Könnende, das bei sich Bleibende, kurz, das als solches seiende Seinkönnende« (ebd. 235). In dieser Hinsicht bezeichnet Schelling das dritte Prinzip, die identische Substanz mit ihren beiden Attributen Wille und Idee oder Vorstellung, mit Recht als Geist (ebd. 239), und hat damit nun alle Faktoren beisammen, um aus ihnen das wirkliche Sein abzuleiten.

Bis hierher war nämlich noch immer nicht von dem wirklichen Sein, sondern nur erst von den Potenzen desselben die Rede, d. h. von den aus dem wirklichen Sein abgezogenen und im Hinblick auf dieses betrachteten Elementen, aus deren Zusammenwirken das wirkliche Sein entsteht. Nun sind aber »in ihrer Einheit, d. h. im vollendeten Geist, betrachtet, alle jene Potenzen nicht mehr als Potenzen eines künftigen Seins, d. h. überhaupt nicht mehr Potenzen sondern als der Geist selbst, d. h. als immanente Bestimmungen des Geistes selbst. Sie treten in ihn selbst zurück: jetzt ist der Geist das Erste, das Prius (denn er ist nicht etwa zusammengesetzt aus ihnen — er ist ihre vor- und übermaterielle Einheit; er ist — zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach — eher als sie), er ist ihr Prius; wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Plato sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um: was einen Augenblick das Prius scheinen konnte, wird zum Posterius, und umgekehrt, was das Posterius, wird zum Prius« (II. III. 241). »Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern nach sich hat, nämlich als Möglichkeiten hat er sie nach sich. Denn in ihm selbst sind sie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als teilnehmend an seiner Wirklichkeit (nicht als selbst wirkliche); Möglichkeiten, aber nicht seines, sondern eines andern, von ihm verschiedenen Seins, sind sie nur, inwiefern sie über ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines andern Seins treten sie erst nach der Hand, ex post oder post actum hervor« (ebd. 243). Jene Möglichkeiten

sind Prinzipien des Seins, sie sind die eigentlichen Anfänge, ἀρχαί, des sämmtlichen gewordenen Seins (ebd.).

Insofern nun der Geist als Inbegriff dieser Möglichkeiten für sich noch jenseits des wirklichen Daseins gedacht wird, kann man eigentlich von ihm noch nicht sagen, dass er ist oder existiert und wird er daher von Schelling auch als der »Überseiende« bezeichnet (II, II. 58). Er ist noch kein eigentlich Wirkliches, und doch auch kein Nichtwirkliches. Er ist also das an sich weder Seiende, noch Nichtseiende, sondern nur die ewige Freiheit zu sein, wie Schelling sich schon in den »Weltaltern« ausgedrückt hatte. »Es ist nur ein Laut«, heisst es hier, »in allen höheren und besseren Lehren, dass das Höchste nur über allem Sein ist. Uns allen wohnt das Gefühl bei, dass die Notwendigkeit allem Dasein als sein Verhängnis folgt. Was nur wirklich ist, oder wirklich zu sein strebt, ist eben damit im Widerspruch, und Widerspruch ist die Ursache aller Notwendigkeit. Ein inniges Gefühl sagt uns, nur über dem Sein wohne die wahre, die ewige Freiheit. Den meisten, weil sie jene Freiheit nie empfunden, scheint es das Höchste, ein Seiendes oder Subjekt zu sein, obwohl dieses Wort schon andeutet, dass alles, was ein Seiendes ist, inwiefern es dies ist, ein Höheres über sich erkenne; daher fragen sie: was denn über allem Sein gedacht werden könne, oder was das sei, das weder seiend sei, noch auch nichtseiend, und antworten sich selbstgenügsam: das Nichts. Ja, wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Gottheit ein Nichts ist, in dem Sinne, wie ein geistlicher Sinndichter unnachahmlich es ausdrückt:

Die zarte Gottheit ist das Nichts und Übernichts,

Wer Nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sieht's.

Sie ist nichts, weil ihr nichts auf eine von ihrem Wesen unterschiedene Weise zukommen kann, und wieder über allem Nichts, weil sie alles selbst ist. Ja, wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist, wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts und alles. Er ist nichts, inwiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird« (I. VIII. 234f.). »Wir haben das Höchste auch sonst ausgesprochen als die reine Gleichgültigkeit (Indifferenz), die nichts ist und doch alles; sie ist nichts, wie die reine Frohheit, die sich selbst nicht kennt, wie die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts

denkt, wie die stille Innigkeit, die sich ihrer selbst nicht annimmt und ihres Nichtseins nicht gewahr wird. Sie ist die höchste Einfalt und nicht sowohl Gott, als was in Gott selbst die Gottheit, also über Gott ist, wie auch schon einige Ältere von einer Übergottheit geredet. Sie ist nicht die göttliche Natur oder Substanz, sondern die verzehrende Schärfe der Reinheit, welcher der Mensch nur mit gleicher Lauterkeit sich zu nähern vermag. Denn da in ihr alles Sein wie in einem Feuer aufgeht, so ist sie notwendig jedem unnahbar, der noch im Sein befangen ist« (ebd. 236).

Wie kommt nun aber die überseiende Gottheit dazu, aus diesem ihrem Zustande des Überseins herauszutreten, die in ihr ruhenden Prinzipien »in Spannung« zu versetzen und damit das wirkliche Sein zu gebären? Wenn sie »die lautere Freiheit ist, zu sein oder nicht zu sein« (vgl. II. II. 58), d. h. wenn sie sich selbst dem Sein gegenüber absolut gleichgültig verhält, dann kann ihr Übergang ins Sein auch nur als ein blosser Zufall angesehen werden, denn die absolute Freiheit ist gleich dem absoluten Zufall; daher denn auch Schelling das erste Seiende als das erste Zufällige bezeichnet und es aus dem »Urzufall« entstanden sein lässt (I. x. 191). Wir sahen bereits, dass das Sein nur aus dem ersten Prinzip, dem Willen, entspringen kann, denn dieser allein ist das unmittelbar Seinkönnende. In dieser Beziehung gilt daher auch von dem ersten Prinzip in Gott, was Schelling von dem Willen des sogenannten Urmenschen behauptet: »Das Wollen, das für uns der Anfang einer anderen, ausser der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein aus sich selbst entspringendes, ist Ursache seiner selbst; denn man kann von ihm nur sagen, dass es ist, nicht dass es notwendig ist; in diesem Sinne ist es das Urzufällige, der Urzufall selbst, wobei ein grosser Unterschied zu machen zwischen dem Zufälligen, das es durch ein anderes ist, und dem durch sich selbst Zufälligen, welches keine Ursache hat ausser sich selbst und von dem erst alles andere Zufällige sich ableitet« (II. I. 464). Wenn Schelling anderwärts behauptet, es sei dem Seinkönnenden natürlich, sich in das Sein zu erheben, die potentia existendia hätte eigentlich gar keine Wahl, ins Sein überzugehen oder nicht überzugehen, sie wäre durch nichts vom Sein abgehalten oder abzuhalten und darum schon immer übergegangen (II. III. 208), so ist das nicht nur ein offener Widerspruch gegen die ganz konsequente Bestimmung des Überseienden als die lautere Freiheit, zu sein oder nicht zu sein, sondern es ist das auch eine durch nichts zu rechtfertigende Behauptung, da ja durchaus nichts ausfindig zu machen ist, was den Willen denn nun eigentlich zum Sein hingezogen haben sollte, wenn ihn schon nichts

davon abgehalten hat. Im Gegenteil ist es dem Willen so wenig natürlich, sich ins Sein zu erheben, dass dieser Vorgang nur als ein »Verhängnis« bezeichnet werden kann, »nicht allein weil er in einem zwischen Besinnung und Besinnungslosigkeit zweifelhaften — in der Mitte schwebenden — Zustand sich ereignend gedacht werden muss, sondern vorzüglich weil sich der Wille durch den Erfolg, den nicht beabsichtigten, auf eine ihm selbst in der Folge nicht mehr begreifliche Weise überrascht sieht. Denn er glaubte, in der Wirklichkeit noch eben dasselbe bleiben zu können, was er in der Möglichkeit war, aber eben darin findet er sich getäuscht; er ist also selbst von der Folge seiner That überrascht, sie stellt sich ihm dar als das nicht Gewollte, Unversehene, Unerwartete« (II. II. 153 f., vgl. II. III. 267). »Es ist einleuchtend, dass jener Wille, wenn er sich einmal erhoben, einmal entzündet hat, nicht mehr sich selbst gleich ist. Er ist nicht mehr, was sein und nicht sein kann, sondern was sein und nicht sein konnte. Ein grösserer Umsturz lässt sich nicht denken. Alles, von dem wir sagen, dass es sein und nicht sein konnte, ist nur ein zufällig Seiendes, aber eben dem zufällig Seienden wird sein Sein zur Notwendigkeit, d. h. es ist das nicht mehr nicht sein Könnende, in diesem Sinn also das notwendig Seiende. Wie der Mensch ein anderer ist vor der That, gegen die er sich noch frei verhält, und nach vollbrachter That, wo diese für ihn selbst zur Notwendigkeit wird, sich gegen ihn umwendet und nun ihn sich unterwirft, so ist das unmittelbar Seinkönnende im Sein nicht mehr das vom Sein freie, seinlose Wesen, sondern es ist das mit dem Sein gleichsam Geschlagene und Behaftete, das ausser sich, nämlich das ausser seinem Können Gesetzte, das sich selbst gleichsam verloren hat und nicht mehr in sich selbst zurückkann, dass ausser sich Seiende in demselben Sinn, in welchem man von einem Menschen sagt, er sei ausser sich, nämlich seiner selbst nicht mächtig, er habe sein Können verscherzt« (II. III. 208).

Mit dieser Erhebung des Willens nun, mit seinem Übergange a potentia ad actum ist die Gottheit aus ihrem Zustande des Überseins ins wirkliche Sein unmittelbar hinabgezogen und damit dem Zwange der Notwendigkeit verfallen. Allein wenn der Wille auch nicht sofort und durch sich selber in seinen früheren Zustand als Potenz zurückzukehren vermag, so kann ihm diese Rückkehr doch innerhalb des Seins im Zusammenwirken mit den anderen Prinzipien vermittelt werden. Der Wille ist nämlich im ersten Augenblick seiner Erhebung eigentlich gegenstandslos, ein leeres Wollen, das nur erst sich will, blosse »Sucht« (II. I. 462). Er ist ein Wille,

der, weil er nichts vor sich hat, das er wollen könnte, auch eigentlich nicht Etwas wollen, sondern nur sich in sich selbst entzünden, aktiv werden kann (II. II. 37). Alles Wollen aber muss etwas wollen; da entsteht demnach die Frage wegen des Was. Dieses aber kann nichts anderes sein, als das rein Seiende, die Idee, deren Natur es ist, sich hinzugeben eben dem, welches selbst alles eigenen Seins bloss und ledig ist, denn es ist ja kein anderes Objekt ausser ihr vorhanden, da das dritte Prinzip eben nur die substantielle Identität beider ist und damit zugleich auch die Möglichkeit begründet, dass der Wille die Idee sich zum Objekt macht, um mit ihr seine eigene Leere auszufüllen. Indem aber das bloss Seinkönnende durch seine Erhebung ins Sein das rein Seiende in seinem Sein negiert, es hemmt, so wird das rein, d. h. potenzlos, Seiende selbst in *statum potentiae* gesetzt, es wird selbst Potenz und muss nun, da dieses Können doch eigentlich gegen seine Natur ist, danach streben, sich in das reine Sein, den *actus purus*, wiederherzustellen. Dies kann es aber nur, indem es seinerseits strebt, das es Negierende, d. h. das es in Negation, in Potenz Setzende, wieder in sein ursprüngliches Nichtsein, in die ihm gebührende und zukommende Potentialität zurückzuführen (II. III. 265; II. II. 85 f.); und zwar kann es garnicht anders, es muss wirkend sein, es muss danach streben, seinen Gegensatz zu überwinden und wird daher in dieser Beziehung dem Seinkönnenden gegenüber von Schelling auch das »Seinmüssende« genannt. Die ruhende Einheit aber, in welcher der frühere Zustand des Absoluten vor dem Sein wiederhergestellt ist, heisst demnach das Seinsollende (ebd. vgl. II. III. 278 f.): es ist der Zweck und das Ziel, welches dem ganzen Prozess vorschwebt, zugleich aber auch das mit Zweck und Absicht Wirkende, welches den Prozess zu eben diesem Ziele leitet und wird daher von Schelling auch als dritte Potenz bestimmt (I. x. 246—48, vgl. auch II. I. 396 f.). —

Sieht man von der fehlerhaften Aufstellung dieser dritten Potenz ab, die ja in Wahrheit nichts anderes ist, als die substantielle Identität selbst oder die identische Substanz der beiden ersten Potenzen, und welcher daher auch nicht eine besondere Bethätigungsweise ausser der in diesen Potenzen enthaltenen zugeschrieben werden kann, so muss diese ganze Darstellung auch sonst eine sehr unglückliche genannt werden, indem es völlig unbegreiflich bleibt und auch durch keine noch so subtile Dialektik verständlich zu machen ist, wie die an sich passive und willenlose Idee dazu kommen sollte, selbst zur Potenz zu werden. Es widerspricht das nicht nur Schellings sonstigen Bestimmungen dieses Prinzips, sondern ist auch eine ganz überflüssige und umständliche Annahme.

Schelling selbst sagt von der Idee, die in sie gelegte Bewegung sei eine Bewegung der Vernunft; »es ist kein Wille, noch irgend etwas Zufälliges, wodurch sie bestimmt wird« (II. I. 375). Indem also der an sich vernunftlose Wille die Idee als seinen Inhalt an sich reisst, giebt er damit zwar den Anlass zur Bewegung, aber diese selbst ist eine völlig innerhalb der rein logischen Sphäre verlaufende: die Idee zerlegt sich in die Vielheit ihrer Momente, und hierbei wirken hinfort keine äusseren Einflüsse, sondern einzig rein logische Motive vor, die es begründen, dass der Wille in jedem Augenblicke mit dem für den Gesamtzweck am geeignetsten und für ihn zugleich notwendigen Inhalt erfüllt wird. Auf diese Weise lenkt die Vernunft, wie schon Plato wusste, den an sich blinden Willen nicht durch eigene Kraft, sondern durch weise Überredung und Klugheit zum Besten, weshalb die Überwindung desselben auch nicht mit einem Male, gewaltsam, sondern mit Maass und Besonnenheit, also auch stufenweise geschieht (II. I. 394). Dem Willen bleibt dabei weiter nichts übrig, als den Inhalt zu ergreifen, welchen die Idee ihm bietet. Hierbei muss nun aber auch er sich in eine Vielheit zersplittern: er hört auf, das ausschliessliche, das eine Seiende zu sein, und muss sich in eine Reihe von Seienden, ein System von unendlichen Existenzen aufschliessen (I. x. 312).

Wie wir sahen, dient dieser ganze Prozess im Grunde nur dazu, das aufgehobene göttliche Sein wiederherzustellen; er ist also im eigentlichen Sinne ein theogonischer Prozess, in welchem das göttliche Sein erzeugt wird (II. II. 91. 116). Es war gezeigt worden, wie mit dem Übergange des Überseienden ins Sein eine Umkehrung der Potenzen im Absoluten eintrat, insofern mit ihm das bloss Seinkönnende zum Sein, das rein Seiende ins Können übergeht, die ruhende Einheit beider aber, die früher als ihr Prius und über ihnen war, nunmehr zum Posterius und durch sie erst gesetzt wird. Daher bezeichnet Schelling diesen Vorgang auch als Umkehrung des Einen, uni versio, und das aus ihr hervorgegangene Sein als das umgekehrte Eine = Universum (I. x. 311., II. II. 90 f.). Die Potenzen in ihrer gegenseitigen Spannung sind demnach das Äussere und Exoterische der Gottheit (II. II. 93), und der durch die universio gesetzte Prozess ist der Prozess der Schöpfung (ebd. 95).

Von dieser Seite betrachtet, stellen sich mithin die göttlichen Potenzen als demiurgische, kosmische Potenzen dar, deren gemeinschaftliches Produkt das wirklich Seiende, Konkrete ist. Sie selbst sind noch rein geistige Potenzen, und zwar ist auch jenes blind Seiende des Anfangs, das Gegenstand der Überwindung und also das Substrat, das Hypokeimenon des ganzen Prozesses ist, an sich

selbst noch immer ein rein Geistiges (II. III. 289). »Das Reelle in ihnen ist noch immer das Göttliche; dasjenige hingegen, was an ihnen das nicht Göttliche ist, oder das, wodurch sie (blosse) Potenzen sind, ist das bloss Accessorische, ist nicht Wesen, sondern nur Erscheinungsweise. Daher dann freilich, wenn das Erzeugnis dieser Potenzen die Welt ist, auch die Welt nicht Wesen, sondern nur Erscheinung, wiewohl eine göttlich gesetzte Erscheinung ist« (II. III. 280). Ist es also richtig, dass der Übergang der überseienden Gottheit ins Sein nur aus einem Urzufall entspringt, so ist mithin auch die Schöpfung nur das Ergebnis eines Zufalls, an welchem keinesfalls der frei abwägende Wille, noch weniger aber das göttliche Bewusstsein irgend welchen Anteil haben.

Hiergegen aber sträubt sich doch Schellings theistisches Bewusstsein, dem vor allem daran gelegen sein muss, die Schöpfung als eine freie That Gottes hinzustellen: »Soll die Welt nicht als eine Emanation der blossen göttlichen Natur, sondern als eine frei gesetzte Schöpfung des göttlichen Willens erscheinen, so wird schlechterdings erfordert, dass zwischen dem seiner Natur nach ewigen Sein Gottes und der That, durch welche unmittelbar die Spannung der Potenzen, mittelbar die Welt gesetzt ist, etwas in der Mitte sei« (II. III. 292). »Wenn man, wie es gewöhnlich ist, sagt, dass die Zeit erst mit der Schöpfung angefangen habe, so muss man demgemäss auch sagen, dass zwischen der absoluten Ewigkeit und der Zeit etwas in der Mitte sei, das sie zugleich trenne und verbinde. Dieses zwischen Ewigkeit und Zeit in der Mitte Stehende kann aber nur das sein, was noch nicht wirklich Zeit und insofern der Ewigkeit gleich ist, inwiefern es aber Möglichkeit der Zeit ist, insofern von der absoluten Ewigkeit unterschieden ist, aber doch in sich selbst noch keine Folge von Zeiten, also eine wahre Ewigkeit ist« (ebd. 306). Dieses Mittelglied nun, das wir zwischen dem an sich ewigen Sein und der Schöpfungsthat annehmen müssen, um diese als den freiesten Entschluss zu begreifen, sieht Schelling in der ersten Potenz des Willens, welcher das Mittel ist, in dem Gott »alle möglichen Stellungen der Potenzen gegeneinander und daher die ganze Folge der einst möglichen Bildungen, das Vorspiel der ganzen künftigen Welt erblickt,« und welcher als »der erste Gegenstand des göttlichen Erkennens« zuerst die Einförmigkeit seines Seins unterbricht (II. III. 293). Es ist aber klar, dass, wenn wir ein solches Vorgesicht der künftigen Welt annehmen wollen, diese »göttliche Imagination«, wie Schelling sie auch bezeichnet (ebd. 309), nur in der Idee begründet sein kann, während der Wille sich hierbei nur insofern beteiligt, als er dieselbe durch den Akt seiner Erhebung

zuerst in lebendige Bethätigung versetzt. In jenem Momente der Erhebung des Willens ging »alles, was einst in der Natur wirklich werden sollte, vor dem Auge des Ewigen vorüber, und er ersah, wie in einem Blick oder Gesicht, die ganze Stufenleiter künftiger Bildungen bis herauf zu jenem Geschöpf, das einst von allen Naturwesen allein des unmittelbaren Bezugs zu ihm fähig sein sollte« (I. VIII. 280). »So zeigte ihm die ewige Natur den Weg, auf dem er sie, wenn es ihr gefiele, aus Finsternis wieder in Licht, aus Niedrigkeit zur Herrlichkeit führen könnte. Es ging aber vor dem Auge des Ewigen alles nur als ein Blick oder Gesicht vorüber: als ein Blick, weil es in dem zarten Mittel gleichsam nur aufblickte; als ein Gesicht, weil es gegen ihn keine Wirklichkeit hatte, sondern im Werden wieder verging, und nichts Bleibendes, nichts Festes, sondern alles in unaufhörlicher Bildung war. Denn noch fehlte diesem Leben, das an sich nur Traum und Schatten ist, die göttliche Bekräftigung« (ebd. 289). Diese empfing es erst durch den Willen, der es aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit hervorrief und ihm dadurch erst Bestand und Realität verlieh (II. III. 293). So bildet die göttliche Imagination, die wir uns nicht als diskursives Überdenken, sondern als unbewusste Intuition vorzustellen haben, die Vermittelung zwischen Gott und den Dingen: sie ist die »Weltamme« oder »Weltmutter«, in deren Schooss das ganze zukünftige Dasein schlummert. »Sie ist die indische Maja, welche die Netze des Scheins (des bloss Erscheinenden, nicht Wirklichen) ausspannt vor dem Schöpfer, um den Schöpfer gleichsam zu sehen und zur wirklichen Schöpfung zu bewegen« (ebd. 294). Insofern sie aber für sich schlechthin nichtig ist, bezeichnet Schelling sie auch »als ein blosses Spiel, das auf Wirklichkeit keinen Anspruch macht« (I. VIII. 281), und er vergleicht »jene spielende Lust im ursprünglichen Leben Gottes« mit der »Weisheit« der Morgenländer, welche dieselbe darstellten als einen »Glanz des ewigen Lichts, einen fleckenlosen Spiegel der göttlichen Kraft und (der leidenden Eigenschaften wegen) ein Bild seiner Gütigkeit« (ebd. 296). Denn gegen das Höhere ist es nur ein leidendes, empfängliches Wesen gleich einem Kinde. »Wie ein Kind selbstlos zu nennen ist, wenn in der frühesten Zeit zwar alle innerlichen Kräfte in naturgemässer Wirkung und holdem Wechselspiel sich gegenseitig erregen, aber noch kein Wille, kein Charakter, kein sie zusammenhaltendes und beherrschendes Eins sich eingefunden, so ist jenes erste Äussere von Gott an sich selbst eine bloss leidende, unausgesprochene Einheit und willenlos; daher auch jenes Schaffen oder Erzeugen von Bildern nur Spiel oder Lust ist« (ebd.).

Was nun die Schöpfung selbst anbetrifft, so stand es in der Macht Gottes, »diese Möglichkeit eines aussersich-Seins, die sich ihm an sich selbst zeigte — diese mögliche Anderheit immerwährend als eine bloss mögliche bei sich zu behalten. Aber eben dem, in dessen Gewalt jene war, stand es auch zu, diese Möglichkeit frei hervortreten zu lassen« (II. III. 304). »Der Wille zwar, der Entschluss zur Welt, muss in Gott als ein von Ewigkeit, d. h. von da an, dass er Ist, gefasster gedacht werden; aber das Wollen (das wirkliche Wollen), wodurch das Beschlossene zur Ausführung kommt, die Spannung wirklich gesetzt wird — dieses Wollen kann nicht ein ewiges sein, weil der Gegenstand desselben, die Spannung der Potenzen, nicht ein ewig zu Wollendes ist und nur um eines Zweckes willen, d. h. zufällig, gewollt werden kann« (II. III. 308). Was konnte nun aber der Zweck sein, den Gott bei der Schöpfung verfolgte, oder worin lag für ihn das Motiv, aus sich herauszugehen und den Frieden seines ewigen Überseins durch die Unrast des zeitlichen Daseins zu unterbrechen? »Das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das ohne jenen vermittelten Aktus, d. h. ohne jenen Prozess, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, garnicht sein könnte. Ein solches, jetzt noch nicht Seiendes, also bloss Zukünftiges, aber allein durch den mit Willen gesetzten Prozess Möglichen könnte nun aber nur die Kreatur sein« (ebd. 277). »Denn nur auf diese und keine andere Weise konnte er ein Bewusstsein seiner selbst ausser sich setzen, und wenn selbst der edlere menschliche Geist sich nicht begnügt, für sich selbst zu sein, was er ist, sondern ein natürliches Verlangen empfindet, als das, was er ist, auch erkannt zu werden, wie viel mehr darf ein solches Bedürfnis — das einzige in der sonst nichts bedürfenden Gottheit — ein Anderes von sich zu setzen und es in das Erkennende von sich zu verwandeln, wie viel mehr darf dieses in dem höchsten Geiste vorausgesetzt werden. Es geziemte also der, wie Platon sagt, der Missgunst unfähigen Gottheit nicht, in jenem actus purissimus, den wir auch wohl eine ewige Theogonie nennen könnten, und der gegen alles ausser sich verzehrend ist, stehen zu bleiben, sondern eben diesen actus purissimus zu einem begreiflichen, unterscheidbaren Vorgang zu machen, dessen sämtliche Momente in einem letzten zur Einheit wiedergebrachten Bewusstsein niedergelegt und selbst vereinigt sein sollten« (ebd. 304). Aber noch mehr! es geziemte sich dies nicht bloss für Gott, sondern es war auch für seinen eigenen Zustand notwendig, Bewusstsein und deutliche Unterscheidung zu setzen. In dem unbewussten actus purissimus nämlich war es ihm unmöglich, die einzelnen in ihm enthaltenen

Gestalten auseinanderzubringen und zu unterscheiden. »In diesem reinen, noch ungehemmten Fluss des göttlichen Lebens ist zwar Anfang, Mittel und Ende, aber der Anfang ist da, wo das Ende, und das Ende ist eben da, wo der Anfang ist, d. h. beide sind nicht auseinanderzubringen. In dieser reinen Unmittelbarkeit wäre also Gott sich selbst unfasslich, oder er könnte nicht sich selbst in seinen Gestalten setzen und festhalten, da die eine unmittelbar in die andere übergeht. Das Bestreben, sich dennoch in denselben festzuhalten, würde nur als eine Art von rotatorischer Bewegung erscheinen können, denn alles dasjenige, was sich nicht als Anfang und Ende sich selbst entgegensetzen, Anfang und Ende nicht auseinanderbringen kann, rotiert. Da nun jede rotatorische, d. h. Anfang und Ende nicht finden könnende, Bewegung Unseligkeit ist, so ist ihm auch darum jene an ihm selbst — nämlich an der ersten Gestalt seines Seins — sich zeigende Möglichkeit so höchst willkommen, weil diese allein schon jener rotatorischen Bewegung ihn enthebt und ihm das Mittel wird, auch daraus schon und ohne wirkliches Auseinandergehen sich in allen seinen Gestalten zu unterscheiden, indem er sie, vermittelt durch jene erste Möglichkeit, nun schon sieht, nicht als das, was sie schon sind, sondern als das, was sie sein können oder sein werden, also in derjenigen Gestalt, wo eine der anderen ungleich, die eine wirklich ausser der anderen ist« (ebd. 273 f.).

Hiermit hat Schelling seiner Annahme der Freiheit bei der göttlichen Schöpfungsthat selbst das Urtheil gesprochen. Denn eine That, deren Ausführung für das Subjekt ein Bedürfnis ist, die sich für dasselbe geziemt und es von der Unseligkeit seines gegenwärtigen Zustands erlöst, kann nicht mehr als eine freie, sondern nur noch als eine notwendige bezeichnet werden, und es ist nicht wahr, dass ihre Ausführung auch ebenso gut hätte unterbleiben können, und dass es dem alleinigen Wesen absolut gleichgültig sei, in dem ursprünglichen spannungslosen Sein zu bleiben oder in jenes gespannte und in sich selbst konträre Sein hervorzutreten (ebd. 269).

Sehen wir uns die angeführten Motive zur Weltschöpfung genauer an, so zeigt sich freilich, dass die Annahme einer Unseligkeit Gottes im Zustande seines actus purissimus eine ganz willkürliche, ja, geradezu falsche Behauptung ist, da Schelling ja selbst diesen Zustand des Absoluten als das seiende Nichts, als die absolute Ruhe geschildert hat, in welcher von einer rotatorischen Bewegung und einer aus ihr entspringenden Gefühlsdifferenz nicht die Rede sein kann. Was aber das Bedürfnis Gottes anbetrifft, von ausser ihm seienden Wesen erkannt zu werden, so ist die in diesem Bedürfnis

liegende kleinliche Eitelkeit so wenig mit dem göttlichen Wesen vereinbar, dass man E. v. Hartmann nur Recht geben kann, wenn er sagt, so etwas bekäme nur die jüdische Religion fertig.*)

Es kommt hierbei nämlich wohl in Betracht, dass die Wesen, welche das »seinen Namen preisende« Publikum bilden sollen, von Natur selbst elend und bedürftig sind und ein Leben voll Trauer und Unmut führen. Auch jetzt noch hält Schelling das Leben als solches nicht für ein Glück: er erinnert an das Wort d'Alemberts von dem malheur de l'Existence, sowie an die analogen indischen Vorstellungen von der Unseligkeit alles Seins (I. x. 265) und weist auf den Zug des Schmerzes hin, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Tiere liegt (ebd. 266). Auch in der Kunst drückt sich jenes Loos der Endlichkeit in einer höheren und edleren Trauer aus, jener Schwermut, durch welche dieselbe in ihren höchsten Erzeugnissen ihre Hervorbringungen geadelt hat. Selbst die antike Kunst ist keineswegs so schlechthin heiter und leichtsinnig, wie sie einige übel berichtete Romantiker dargestellt. »Der Schmerz, der in ihr liegt, ist nur ein tieferer als jene Thränen, welche eine alltägliche Sentimentalität zu erregen die Macht hat« (ebd. vgl. auch II. I. 556). Und im Anblick des allgemeinen Leidens ruft Schelling aus: »Wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daseins und das grosse Schicksal des Ganzen erfasst hat?« (I. x. 268). Aber leidet denn nicht Gott selbst in und mit dieser Welt, da er ja doch in sie als in sein eigenes Sein eingegangen ist und die Welt nichts anderes ist, als der nach aussen gewendete Gott?

Diesen nahe liegenden Schluss hat Schelling -- allerdings nicht in der »Philosophie der Offenbarung«, wo er zu sehr in Widerspruch mit seinem theistischen Gottesbegriff gestanden hätte -- selbst gezogen, so wenn er sagt, es sei ein Schmerzensweg, den jenes Wesen, was es nun sein, und wie es benannt werden möge, jenes Wesen, das in der Natur lebt, auf seinem Hindurchgehen durch diese zurücklegt (I. x. 266); und in den »Weltaltern« heisst es: »Wir werden uns nicht scheuen, auch jenes Urwesen (die erste Möglichkeit des äusserlich offenbaren Gottes), so wie es die Entwicklung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit. Er führt die menschliche Natur keinen anderen Weg als

*) Gesammelte Studien u. Aufsätze (III. Aufl. 1888. S. 715).

den auch die seinige hindurchgehen muss« (I. VIII. 335). Hiernach konnte Gott sich nichts weniger als gleichgültig gegen das Sein verhalten, noch weniger aber sich zu ihm hingezogen fühlen, das ihn selbst in den Zustand des Leidens versenkte; im Gegenteil, er hätte sich gegen die Schöpfung wehren müssen, vorausgesetzt, dass er dazu imstande gewesen wäre; und wenn er dennoch aus der Seligkeit seines actus purissimus in den qualvollen Zustand des Seins übergegangen, so kann die Schöpfung weder als That seiner Freiheit, noch als Notwendigkeit, sondern einzig und allein als die Folge eines ihm selbst unbewussten Urzufalls angesehen werden, und alle anderen Motive hierbei sind hinfällig und überflüssig dieser einen Erklärung gegenüber.

Aber ist es denn unmöglich, diesem Zustand zu entfliehen, giebt es keine Erlösung von den Qualen des Daseins? Ihre Ursache liegt einzig und allein im Willen: wie er durch seinen Übergang a potentia ad actum überhaupt diesen ganzen unseligen Zustand gesetzt hat, so ist er auch innerhalb des Seins »die Quelle des Unwillens und Missvergnügens«, weshalb ihn auch Schelling als das »Sinistre« bezeichnet (II. III. 226). Die Unruhe des unablässigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geschöpf getrieben wird, diese Unruhe ist an sich selbst die Unseligkeit (II. I. 473). Wollte man daher die Unseligkeit aufheben, so müsste man eben dieses Wollen zur Ruhe bringen. Hierzu ist aber der Einzelne nicht imstande, denn »das Aufgeben des Handelns lässt sich nicht durchsetzen, es muss gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, kehrt die vorige Verzweiflung zurück« (II. I. 560). Der Einzelne kann also für sich allein der Quelle des Leidens nicht entfliehen. Nun hat der ganze Weltprozess das menschliche Bewusstsein zu seinem letzten und höchsten Ziele (II. II. 118). Der Weltprozess aber ist identisch mit dem theogonischen Prozess, durch welchen Gott, wie wir sahen, bestrebt ist, den Willen zu überwinden und die aufgehobene Einheit seiner Momente wieder herzustellen. Folglich muss diese Wiederherstellung im menschlichen Bewusstsein geschehen, und in ihm also das unselige Wollen zur Ruhe kommen. In ihm ist jenes Prinzip, das die veranlassende Ursache des Prozesses und während des ganzen Prozesses das ausser sich Seiende ist, wieder in sich, in sein Ansich zurückgebracht. Das Ausser-sich-Seiende, das wieder in sich selbst zurückgebracht wird, ist aber eben darum das zu sich selbst Gekommene, seiner selbst Bewusste. Obgleich nun aber der eigentliche Moment dieses Zusichselbstkommens nur das Ende des Prozesses ist, oder nur in das Ende des Prozesses

fällt, so können wir doch sagen, der ganze Prozess sei nur ein successives Zusichkommen dessen, was im Menschen (als dem höchsten und letzten Geschöpf) das seiner selbst Bewusste ist« (II. III. 287). Weil die Gottheit nur im Menschen ihr Ziel und also ihre Ruhe findet, darum ist ihr so viel an dem Menschen gelegen, so sehr um den Menschen zu thun, dass jenes Wort richtig ist: *dieu est fou de l'homme* (I. x. 272); denn der Mensch ist das Band der göttlichen Einheit, er ist »eigentlich der Verknüpfungspunkt des ganzen Weltalls, und man kann insofern wohl sagen, dass in ihm eigentlich alles ersehen worden« (I. VIII. 297).

Schelling nimmt nun allerdings an, dass jenes Ziel zum ersten Male in dem von ihm postulierten mythischen »Urmenschen« erreicht sei, welcher dem Adam im Paradiese entspricht, durch dessen Fall dann von neuem eine Spannung der Potenzen geschehen, und ein neuer demselben Ziele zustrebender Prozess in Aktion getreten sei, in dem wir uns noch jetzt befinden. Es ist aber klar, dass, wenn der Wille als die reale Grundlage des Prozesses einmal zur Ruhe gekommen, hiermit auch alles Sein eo ipso aufgehoben ist, sodass es falsch ist, noch von einem ausserhalb des göttlichen *actus purissimus* stehen bleibenden Dasein zu reden, wie es bei jenem Urmenschen doch angenommen werden muss. Ist daher noch heute ein Sein vorhanden, so ist der Wille auch bis jetzt noch garnicht zur Ruhe gekommen, sondern er wird noch immer durch die Idee überwunden, und diesem Zweck dient eben die Steigerung des menschlichen Bewusstseins, weshalb der ganze Prozess auch nur ein successiver, in der Zeit sich abspielender sein kann. Von diesem Gesichtspunkt aus kann Schelling daher sagen, dass alles nur ruht, sofern es sein eigentliches Wesen, seinen Halt und Bestand in dem Willen gefunden, der nichts will. »In der grössten Unruhe des Lebens, in der heftigsten Bewegung aller Kräfte ist doch immer der Wille, der nichts will, das eigentliche Ziel. Jede Kreatur, jeder Mensch insbesondere strebt eigentlich nur in den Zustand des Nichtswollens zurück, nicht der allein, der sich abzieht von allen begehrrichen Dingen, sondern, obwohl unwissend, auch der, welcher sich allen Begehrrungen überlässt, denn auch dieser verlangt nur den Zustand, da er nichts mehr zu wollen hat, ob dieser gleich vor ihm flieht, und je eifriger verfolgt, desto weiter sich von ihm entfernt« (I. VIII. 235 f.). Wenn aber einmal durch Vermittelung aller einzelnen Bewusstseine dieser Zustand erreicht ist, dann ist alles Sein überhaupt aufgehoben, dann sind die Potenzen wieder zur absoluten Indifferenz vereinigt, und Gott befindet sich wieder in dem Zustande des Überseins, wie er war vor der Welterschöpfung als die

absolute Freiheit, zu sein oder nicht zu sein. »Freiheit oder der Wille, sofern er nicht wirklich will, ist der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die wir uns nur ausser aller Zeit, nur als die ewige Unbeweglichkeit vorstellen können. Dahin zielt alles, darnach sehnt sich alles. Alle Bewegung hat nur die ewige Unbeweglichkeit zum Ziel, und es ist alle Zeit, auch jene ewige Zeit, nichts anderes, als die beständige Sucht nach der Ewigkeit« (ebd.) —

Schelling hatte Gott, wie wir sahen, als Geist bestimmt, und zwar bestimmt er ihn näher als an sich seienden, für sich seienden und bei sich seienden Geist. Als an sich seiender ist der Geist zunächst der seiende überhaupt, wo also von einem über ihn selbst hinausgehenden Sein gar nicht die Rede ist, »reines Selbst in völliger Selbstentschlagung, absolutem Nichtwissen seiner selbst, wo er also gleichsam das reinste, aber eben darum auch unnahbarste Sein ist, das der Sitz der reinsten Aseitität ist, das Sein, dem der Verstand nichts abgewinnen kann, das er nur ausspricht, indem er schweigt, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will« (II. m. 251), reines Centrum, reines Subjekt ohne alle Äusserlichkeit (ebd. 257). Als für sich seiender ist er der als Objekt von sich seiende Geist, und daher excentrisch und peripherisch; er ist dem Verborgenen, Innerlichen und gleichsam Unsichtbaren des an sich seienden Geistes gegenüber dass Äussere, relativ gleichsam Sichtbare des Geistes (ebd. 252). Als bei sich seiender Geist ist er endlich der im an sich oder Subjektsein für sich seiende, der als Subjekt sich selbst Objekt seiende, das excentrisch gesetzte Centrum (ebd. 253 f., 257). In dieser Hinsicht ist er der sich selbst besitzende, und zwar der unverlierbar sich selbst besitzende Geist, denn Subjekt und Objekt sind in ihm unzertrennlich vereinigt (ebd.). Als diese Dreiheit von in ihm enthaltenen Momenten ist der Geist der vollkommene oder absolute Geist, der selbst an keine einzelne dieser Formen gebunden und daher absolut frei und das Höchste ist (ebd. 255 f.). Der absolute Geist ist nicht ausser den Dreien, er ist auch nicht successiv aus ihnen zusammengesetzt, sondern er ist in jeder Gestalt der ganze, und dennoch ist er in keiner von ihnen für sich, er ist notwendig die Allheit (ebd. 258 f.). So also ist er zugleich der all-einige Geist: »der all-einige, weil er nicht bloss Eines (unum quid), und auch nicht das abstrakte Eine, sondern eine wahre lebendige Allheit ist; der all-einige, weil er als der Geist doch nur Einer, und weil er nicht die zufällige, sondern die notwendige Einheit dieser Allheit ist, darum ist er der alleinige« (ebd. 260).

Dass Gott in solcher Weise als der Alleinige gefasst wird, ist nach Schelling der einzig wahre Inhalt des Begriffs Monotheismus

(II. II. 61). Dieser Grundbegriff, nach welchem Gott die unmittelbare Potenz des Seins, also die Potenz alles Seins, nach welchem also auch hinwiederum alles Sein nur das Sein Gottes ist, dieser Grundgedanke ist die Voraussetzung des Monotheismus selbst, ohne welchen es auch keinen Monotheismus, sondern bloss schaalen, impotenten Theismus geben würde, der für das Gefühl, wie für den Verstand ein gleich unbefriedigendes System ist (ebd. 69); denn in der leeren, unterschiedlosen Unendlichkeit, die der blosser Theismus in Gott setzt, ist das Selbstbewusstsein so unbegreiflich, wie die Persönlichkeit (ebd. 74). Schelling nennt hier also Theismus, was man sonst gewöhnlich nach Kant als Deismus zu bezeichnen pflegt. Der wahre Theismus oder der Monotheismus, nach welchem Gott eigentlich nicht Einer, sondern mehre und nur als Gott oder der Gottheit nach Einer ist, dieser ist der Nerv alles religiösen Bewusstseins, der nicht berührt werden darf, ohne dieses im Tiefsten zu bewegen (ebd. 69). Denn »dass bei Gott allein das Sein und daher alles Sein nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken lässt sich weder die Vernunft, noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen; selbst die starre, leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen, ausgeübt hat, diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein sich noch findet« (ebd. 39 f.). Schellings Monotheismus ist also Persönlichkeitspantheismus, und nur ein solcher Pantheismus wird von ihm verworfen, welcher, wie derjenige des Spinoza, Gott nur kennt als die blind seiende Substanz, die bloss nach der Notwendigkeit ihres eigenen Wesens sich bethätigt. (ebd. 71).

Mit welchem Rechte behauptet nun Schelling seinen Monotheismus als Theismus, oder worin liegt das spezifisch Theistische seiner Gotteslehre? Wie wir sahen, kommt Gott nach Schelling erst im Menschen zum Bewusstsein. Zwar tadelt er die hegelsche Linke, welche diese Konsequenz bei Hegel offen ausgesprochen hat, und sucht eine derartige Vorstellung gewissermaassen als eine Platitude hinzustellen (I. x. 160 f.), aber er gebraucht hier offenbar das Wort »Bewusstsein« doppelsinnig, nämlich sowohl als Bewusstsein im eigentlichen Sinne, wie auch als unbewusstes Wissen im Sinne der intellektualen Anschauung der absoluten Idee. Das letztere hat auch Hegel seinem Absoluten niemals abgesprochen; im Gegenteil, auf ihm beruht ja gerade das Wesen seiner Philosophie als eines absoluten Idealismus, und es ist eine offenbare Unredlichkeit von Seiten Schellings ihm eine so widersinnige Meinung in die Schuhe zu

schieben, als wäre sein ganzes System blosser Naturalismus. Ein Bewusstsein in diesem Sinne hat natürlich Schellings eigenes Absolutes auch, aber dies ist nur, wie er es nennt, ein »substantielles Bewusstsein«, es ist »nicht das wissend-Wissende, sondern eben auch nur das unbeweglich, substantiell Wissende Gottes. Soll es das wissend-Wissende Gottes sein, so muss es erst ausgehen von Gott, um in der Wiederkunft und Wiederkehr in Gott das ihn aktuell Wissende zu sein« (I. x. 264 vgl. II. I. 185, II. II. 116 – 129), d. h. soll es ein reflektiertes Bewusstsein Gottes von sich selber geben, so muss sich Gott erst in den Menschen verwandeln, da nur in ihm allein ein Bewusstsein in diesem Sinne möglich ist.

Die obige schellingsche Darlegung des Geistes als an sich, für sich und bei sich seienden Geistes ist nichts als eine blosser Reminiszenz aus Hegel; die garnicht recht in sein eigenes System hineinpasst, und nur dazu dienen soll, die wahre Konsequenz seiner Philosophie zu verhüllen, dass Gott nämlich erst im Menschen zum eigentlichen Bewusstsein kommt. Denn sowohl das Ansich, wie das Beisich, sowohl die Indifferenz, wie die Identität von Subjekt und Objekt sind beide nur als unbewusst zu verstehen, sofern es sich nur um das Absolute als solches handelt; Subjekt und Objekt treten erst wahrhaft auseinander im realen Weltprozess, d. h. durch die Erhebung des Willens zum Aktus, ohne dass hierdurch ihre Identität in der absoluten Idee und damit also die Unbewusstheit des Objekts für das absolute Subjekt als solches aufgehoben würde. Nur das beschränkte Subjekt, dem das beschränkte Objekt durch seine Verbindung mit dem Willen empfindlich wird, setzt dadurch sich das letztere als Objekt gegenüber und gewinnt damit ein Bewusstsein von ihm und von sich selbst; das absolute Subjekt dagegen kann niemals zu einem solchen Bewusstsein gelangen, weil es ja ebensowohl das beschränkte Objekt, wie auch das beschränkte Subjekt in seiner Identität umschliesst und daher auch nicht imstande ist, jemals einen derartigen realen Gegensatz, wie er zum Zustandekommen eines Bewusstseins nötig ist, ausser sich zu setzen.

Kommt somit Gott erst im Menschen zum eigentlichen Bewusstsein von sich selbst, so kann er als Gott, oder abgesehen von seiner Erscheinungsweise in der Endlichkeit, nicht bewusst genannt werden. Die Bedingung seiner Persönlichkeit muss also in etwas Anderm gesucht werden als in dem Bewusstsein, und Schelling behauptet daher: »Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, ausser der Vernunft, nach eigenem Willen zu sein« (II. I. 281). »Der Gott, in dessen Gewalt es steht, auch das aussergöttliche Sein zu setzen oder

nicht zu setzen, der Gott, in cuius potestate omnia sunt, dieser Gott ist also der ganze Gott, nicht bloss eine Gestalt Gottes, sondern Gott als absolute Persönlichkeit« (II. III. 311).

Hiernach sieht es freilich schlimm aus um die Begründung der Persönlichkeit, denn, wie wir gesehen haben, trifft gerade diese Bestimmung auf den schellingschen Gott nicht zu, der nur durch einen Urzufall ins Sein übergeht, und bei welchem alle gegenteiligen Behauptungen Schellings nur theistische Inkonssequenzen und unhaltbare Sophismen sind. Aber hören wir weiter!

»Diese absolute Persönlichkeit, bei der alles steht, die allein etwas anfangen kann, von der alles ausgeht, die die alles anfangen könnende ist, diese können wir eben, weil sie die alles anhebende, der eigentliche Urheber ist, auch philosophisch den Vater nennen« (II. III. 311). Der Vater ist nicht eine einzelne Gestalt, noch viel weniger eine einzelne Potenz (ebd. 322); er ist der alles in Spannung und Wirkung setzende und insofern der ganze Gott, er ist der, in dessen Macht alle Potenzen stehen, von dem es abhängt, diese Potenzen als solche, als für sich seiende und sich gegenseitig ausschliessende zu setzen und nicht zu setzen (ebd. 318). Daher kann nicht jene potentia existendi, der Wille, als der Vater angesehen werden, sondern dieser ist nur die potentia generandi, er ist τὸ γόνυμον τοῦ πατρὸς, die zeugende Potenz des Vaters, und insofern diese zur wirklichen Zeugung übergeht, als das Substrat, das Hypokeimenon, ist er die Materie des ganzen Gott setzenden Prozesses, um deren Wiederherstellung dieser ganze Prozess sich dreht (ebd. 322). Der Übergang des Willens a potentia ad actum aber ist insofern eine wirkliche Zeugung zu nennen, als mit ihm das rein Seiende Gottes, die zweite Potenz als solche herausgesetzt wird, um sich in einem notwendigen Aktus in das ursprünglich reine, potenzlose Sein wiederherzustellen oder zu verwirklichen, und dieses in Spannung Setzen der Potenzen von Seiten des Vaters muss somit als die Zeugung des Sohnes behauptet werden (ebd. 312). »Dieser nun, solange er noch in der Überwindung, d. h. in der Selbstverwirklichung begriffen ist, solange ist er noch nicht in seiner Gottheit offenbar. Durch die Zeugung ist der Gezeugte nur erst in die Notwendigkeit, sich selbst zu verwirklichen, gesetzt, aber der Aktus dieser Selbstverwirklichung dauert bis zur Zeit der vollkommenen Geburt: erst am Ende ist der Sohn wirklicher Sohn, und da dieses Ende das Ende der Schöpfung ist, so ist der Sohn zwar am Anfange der Schöpfung schon gezeugt, aber als Sohn verwirklicht erst am Ende der Schöpfung. Als der wirkliche Sohn ist er nun aber auch wirklich eine zweite gött-

liche Persönlichkeit, ohne dass darum substantiell zwei Götter wären. Denn es ist nur ein und dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt und welches der Sohn nun auch, obwohl auf andere Weise, besitzt, es ist dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt als ein in Spannung und Wirkung zu Setzendes, und welches er wirklich in Spannung setzt und während der Schöpfung in Spannung erhält, und es ist nicht ein anderes Substantielles, sondern dasselbe Substantielle, welches der Sohn besitzt, aber als ein zur Einheit wiedergebrachtes; und da die Gottheit eben nur in der absoluten Herrlichkeit (im Besitze alles Seins) besteht, so ist also die Gottheit des Vaters und die Gottheit des Sohnes nur Eine Gottheit, nur eine und dieselbe Herrlichkeit, und dennoch ist die Persönlichkeit des Vaters nicht die Persönlichkeit des Sohns und die Persönlichkeit des Sohnes nicht die des Vaters« (ebd. 318).

So ist also der Sohn oder vielmehr das, was in der Folge von Ewigkeit an als der Sohn offenbar wird, eine ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seins, in den actus purissimus des göttlichen Lebens ewig oder unvordenklicher Weise verschlungen, eine zu der Gottheit Gottes wesentliche Gestalt (ebd. 319). Aber wenn er auch zunächst noch nicht ausser dem Vater als Sohn gesetzt ist, so ist er doch zugleich schon im Vater und für den Vater als Sohn enthalten. Denn indem sich Gott als dem vollendeten Geiste »von Ewigkeit an« (?) die Möglichkeit eines ausser ihm seienden Seins darstellt, geht damit der Begriff Gott gleich über in den Begriff des Vaters als des ursprünglichen Herrn, als dessen, bei dem ursprünglich alle Gewalt ist, des Vaters, inwiefern darunter der Ahnherr, der Anheber alles Seins verstanden wird. »In diesem Moment, wo Gott nun schon als Vater bestimmt ist, in diesem Moment ist das, was der Sohn sein wird, noch in dem Vater, verborgen in ihm als eine notwendige Gestalt seines Seins — aber von ihm schon erkannt als der künftige Sohn und von ihm geliebt als solcher, weil der Vater in ihm eben das erkennt, wodurch er frei ist, ein Sein ausser sich zu setzen; und da die Freiheit, d. h. die Gottheit des Vaters, nur eben in dieser Freiheit besteht, so muss man erkennen und aussprechen, dass auch hier schon der Sohn beiträgt und notwendig ist zu der Gottheit, d. h. zu der Herrlichkeit des Vaters, oder dass auch hier schon die Gottheit, d. h. die Freiheit des Vaters (das Sein ausser sich zu setzen), ohne den Sohn, d. h. ohne den, den er schon als Sohn sieht und liebt, nicht möglich wäre« (ebd. 320). Hat die Zeugung des Sohnes begonnen, d. h. ist das an und für sich rein Seiende zur Potenz er-

höht, so ist nun der Sohn im Gegensatz zum Vater, welcher das zwar nicht selbstisch Seiende, aber selbstisch sein Könnende ist, weil er das für sich selbst Unselbstische, garnicht selbstisch sein Könnende darstellt. »Das Wesen des Sohnes ist, der Wille zu sein, der nicht das Seine sucht. Der Sohn hat gleichsam keinen eignen Willen, sondern sein Wille ist eigentlich nur der in ihn gelegte Wille des Vaters, nämlich der wahre Wille des Vaters, den dieser nicht unmittelbar zeigen kann, und den er daher in die zweite Persönlichkeit, in den Sohn legt« (ebd. 325). Diese zweite Persönlichkeit (der Sohn) heisst darum *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, das Bild des unsichtbaren Gottes, d. h. eben des Vaters, der unsichtbar ist schon darum, weil er selbst nie in den Prozess eingeht, wie der Sohn allerdings mit in den Prozess eingeht, während der Vater als absolute Ursache, als der nur die Spannung setzende, selbst ausser der Spannung bleibt. Der Vater ist aber auch noch in dem besonderen Sinne der Unsichtbare, dass er seinen wahren Willen (nämlich die Wiederherstellung der aufgehobenen Einheit) verbirgt; dieser wahre Wille wird also nur sichtbar, d. h. offenbar, durch den Sohn, und insofern ist dieses Bild des unsichtbaren Gottes, oder wie ihn der Apostel auch wohl nennt, der Abglanz, der Widerschein (*ἀπαύγασμα*) des Vaters, der Abdruck seines wahren Wesens (ebd. 326).

Indem nun der Sohn den Willen des Vaters ausführt und sich selbst verwirklicht, verwirklicht er damit zugleich den Vater. Denn wenn Gott auch schon Vater ist von Ewigkeit her, so ist er doch Vater im eigentlichen Sinne oder wirklicher Vater in und mit dem verwirklichten Sohn; dieser aber ist als solcher erst verwirklicht in dem völlig überwundenen, in sein Ansich zurückgebrachten aussersich-Seienden, also am Ende des Prozesses. »Der Vater und der Sohn kommen daher miteinander zur Verwirklichung; ehe der Sohn da ist, ist nur der Vater der unsichtbare, d. h. der wirkende zwar, aber nicht verwirklichte; auch er ist erst in dem völlig unterworfenen aussersich-Seienden verwirklicht. Der Sohn verwirklicht den Vater als solchen, wie der Vater ihm gegeben, sich selbst zu verwirklichen« (ebd. 336).

Damit verwirklicht er aber zugleich auch die dritte Potenz oder den Geist. Denn dieser ist das Seinsollende, das Ziel des Prozesses, die wiederhergestellte Einheit, die sich als das Antreibende der ganzen Bewegung, als das während des Prozesses durch die Spannung der Potenzen Durchwirkende, Zwecksetzende und frei Schaltende kund giebt, und sich als solches ebenso als die Zweckmässigkeit in der Natur, wie als die freie Willkür und Laune

offenbart, die z. B. in den Bewegungen, und Handlungen der Tiere, sowie in der unergründlichen Mannichfaltigkeit der Farben, Formen und Gestalten der Geschöpfe spielt. In der Spannung oder während des Prozesses ist er demiurgische Potenz, wie der Sohn, in der Wiederherstellung aber göttliche Persönlichkeit und zwar eine dem Vater und dem Sohne völlig gleichherrliche Persönlichkeit (ebd. 334 f.). So haben wir also »drei Persönlichkeiten, die ebensowenig drei verschiedene Götter, als bloss drei verschiedene Namen einer und derselben absoluten Persönlichkeit sind. Nicht drei verschiedene Götter: denn das Wesentliche oder Substantielle ist in ihnen allen dasselbe; der Vater z. B., der mit in dem Sohn begriffen ist, ist kein anderer und zweiter, sondern derselbe Vater, der auch hinwiederum den Sohn begreift, und umgekehrt. Und doch sind es auch nicht bloss drei verschiedene Namen. Dies ist nämlich dadurch verhindert, dass während des Prozesses jede der drei Potenzen eine für sich seiende war, die drei Potenzen eine wirkliche Mehrheit waren, daher nun auch jedes als ein Besonderes in die Einheit zurücktritt: die erste Potenz als die überwundene, negierte, in ihrer Überwindung Gott setzende, die zweite und die dritte als die durch Überwindung der ersten verwirklichten, zu Persönlichkeiten erhobenen (in der Spannung waren sie nur potentiâ Persönlichkeiten), dem Vater gleichen« (ebd. 335).

Hier zeigt sich nun bei der Deduktion der dritten innergöttlichen Persönlichkeit der Grund jenes oben gerügten Mangels, weshalb Schelling da, wo er die Potenzen in Spannung oder das eigentliche Wesen des göttlichen Prozesses schildert, die substantielle Identität der beiden ersten Potenzen als eine neue, selbständig sich bethätigende Potenz unter dem Namen des Seinsollenden behauptet, während doch ihre ganze Bethätigungsweise in derjenigen jener beider anderen aufgeht (vgl. oben S. 338). Er brauchte eben zu seiner Konstruktion der christlichen Dreieinigkeit eine dritte Potenz mit einer besonderen Bethätigungsweise, und da er die übrigen Potenzen schon vergeben hatte, den Willen an den Vater, die Idee an den Sohn, so musste jetzt die identische Substanz dieser beiden erhalten, um die philosophische Unterlage für den Geist zu bilden. Sollte der letztere aber Persönlichkeit sein, dann musste er ihr nach seiner oben gegebenen Definition dieses Begriffes auch einen besonderen Willen andichten, während es doch offenbar ist, dass die identische Substanz zwar einen Willen hat und daher wirken kann, dass aber dieser Wille ja nur identisch ist mit der ersten Potenz des Willens, dass sie auch zweckmässig sich zu bethätigen vermag, aber alle ihre Zweckmässigkeit nur auf die zweite Potenz, nämlich der logischen

Idee, sich gründet. Keinesfalls kann der identischen Substanz oder dem Geiste für sich ein besonderer Wille zugeschrieben werden ausser demjenigen, den sie eben in der ersten Potenz hat, und daher hat Schelling auch nicht das Recht, sie persönlich zu nennen. Aber auch der Sohn kann nicht für eine Persönlichkeit gelten. Denn wie wir bereits oben gesehen haben, ist es eine unhaltbare Annahme Schellings, die er ebenfalls wohl nur im Hinblick auf die Trinitätslehre erfunden hat, dass das rein Seiende oder die Idee mit der Erhebung des Willens selbst zur Potenz erhoben, d. h. dass sie plötzlich wollend geworden sei. Die Idee ist ja gerade das absolut Willenlose und bleibt dies auch innerhalb des Prozesses, indem sie den verstandlosen Willen nicht durch Kraft oder Gewalt, sondern durch listige Überredung, d. h. durch die Logik ihrer inneren Momente sich unterwirft.

Es ist bemerkenswert, dass Schelling eigentlich nirgends einen Versuch gemacht hat, eine Einpersönlichkeit Gottes zu beweisen, und dass er die Dreipersonlichkeit nur auf drei Willen, nicht auf drei Bewusstseine stützt. Allein wie wir nun sehen, ist ihm nicht einmal hierfür der Beweis gelungen, ja, seine ganze Trinitätslehre, auf die er sich selber so viel zu Gute thut, gehört zu den unglücklichsten aller derartigen Konstruktionen. Die absolute Persönlichkeit ist von ihm nicht begreiflich gemacht worden, selbst dann nicht, wenn man seine ganz willkürliche Annahme gelten lassen wollte, dass eine Persönlichkeit ohne Bewusstsein überhaupt denkbar sei. Alle Anstrengungen, die er macht, um seine Lehre in Übereinstimmung mit dem christlichen Dogma zu setzen, sind notwendig unfruchtbar und vergeblich, weil die Prinzipien seiner Philosophie dem Geiste dieses Dogmas im innersten Wesen widersprechen und nur durch gewaltsame Umhüllungen und Verrenkungen eine scheinbare Ähnlichkeit mit christlichen Lehren vorspiegeln können. Wenn es richtig wäre, wie Schelling, ebenso wie Hegel und mit gleichem Unrecht behauptet, »dass die Idee der Dreieinheit in Gott nicht etwa ein einzelnes Dogma, eine einzelne Satzung des Christentums, sondern vielmehr dessen Voraussetzung selbst sei, oder dasjenige, ohne welches das Christentum garnicht in der Welt existieren würde« (II. m. 316), dann müsste man von Schellings »Philosophie der Offenbarung« behaupten, dass sie dem Christentum so fern steht, wie nur möglich, weil sie aus ihren Prinzipien heraus nicht imstande ist, die göttliche Dreieinigkeit zu deduzieren.

Das pantheistische Grundprinzip mit seinem unbewussten Gott, dem Schelling in seiner Jugend gehuldigt, und auf dessen Boden er die grössten Erfolge errungen und den bedeutendsten Einfluss auf seine

Zeit ausgeübt, hat auch später noch immer in ihm nachgewirkt und allen seinen Spekulationen eine Richtung gegeben, die ihn zwar das von ihm eigentlich erstrebte Ziel des Theismus verfehlen liess, aber ihn dafür der Philosophie im Ganzen neue Aussichten eröffnen machte, durch welche er ihr einen grösseren Dienst geleistet hat, als wenn es ihm gelungen wäre, für kurze Zeit einen scheinbaren Kompromiss zwischen ihr und dem orthodoxen christlichen Glauben herzustellen. Seine eigene Zeit freilich war noch nicht reif, diese letzte Phase seiner Philosophie richtig zu würdigen und die in ihr enthaltenen Weizenkörner aus der vielen Spreu und dem unfruchtbaren Ballast, mit welchem er sie umgeben hatte, auszusondern, umsoweniger als Schelling selbst seine letzten Arbeiten bei seinen Lebzeiten ängstlich dem Drucke vorenthielt, und nur vereinzelte Auszüge aus ihnen in die Öffentlichkeit gelangten. Als sie dann aber nach seinem Tode erschienen, da fühlten die Einen sich abgestossen von dem dünnen Scholastizismus seiner rein philosophischen und theologischen Deduktionen, sowie von der unwissenschaftlichen Willkür, die seine mythologischen und historischen Darstellungen ungeniessbar machten; die Anderen dagegen klammerten sich bloss an den theologischen Gehalt und übersahen darüber die eigentliche Bedeutung seiner letzten philosophischen Gedankenelemente. So kam es, dass es den Zeitgenossen lange verborgen blieb, wie Schellings positive Philosophie das Wesentliche der beiden hervorragendsten Systeme des Jahrhunderts, des hegelschen nämlich und des schopenhauerschen Systems, in sich aufgehoben enthielt, und wie es nur eines unbefangenen Blickes und eines von religiösen Vorurteilen freien Geistes bedurfte, um auch diesen scheinbar trüben und lebensunfähigen Abfluss der schellingschen Spekulation in den allgemeinen Hauptstrom der philosophischen Entwicklung zurückzuleiten. Sollte sie für diese aber wahrhaft fruchtbar gemacht werden, dann musste die positive Philosophie nicht nur von allen ihr anhaftenden theologischen Schlacken befreit, und ihr Wahrheitsgehalt aus seiner überflüssigen Umhüllung gleichsam herausgeschält werden, sondern es bedurfte vor allem eines ganz neuen und originellen Denkprozesses, wie ihn nur ein kongenialer Philosoph zu leisten imstande war, um sie als verjüngte und völlig ursprüngliche Erscheinung wieder ans Tageslicht zu gebären, damit sie nun als solche innerhalb der modernen Philosophie die ihr gebührende Stellung einnehmen konnte. Eduard v. Hartmann, dem das Verdienst zukommt, an der oben erwähnten Stelle zuerst auf die bei Schelling vorhandene Synthese von Hegel und Schopenhauer aufmerksam gemacht zu haben, hat auch selbst die Umbildung der positiven Philosophie und ihren

Wiederaufbau auf völlig neuen Grundlagen vorgenommen und damit ebenso wohl im Sinne des spekulierenden Allgeistes gehandelt, nach dessen Intentionen kein wahrhaft bedeutender Gedanke der Vergessenheit anheimfallen und verloren gehen soll, wie auch die philosophische Entwicklung auf eine neue Stufe gehoben, die nach rückwärts den Wahrheitsgehalt aller vorangegangenen Stufen in sich aufhebt, nach vorwärts der Spekulation neue Bahnen eröffnet.

I. H. Fichte.

Immanuel Hermann Fichte (1797—1879), der Sohn des grossen Johann Gottlieb Fichte, war das eigentliche Haupt und der Führer der Theistenschule, die im Sturm auf gegen den hegelschen Pantheismus die Interessen der christlichen Spekulation zu wahren und die Idee der Persönlichkeit in der Philosophie zur Geltung zu bringen suchte. Bereits im Jahre 1823 stellte er in seiner ersten philosophischen Schrift »Sätze zur Vorschule der Theologie« (erschienen 1826) dem herrschenden Pantheismus gegenüber die Grundzüge derjenigen Anschauung auf, die er später als »konkreten Theismus« bezeichnete, und wusste sie nicht ungeschickt mit Wärme und Überzeugungskraft zu verteidigen und zu begründen. Richtete diese Schrift sich noch mehr gegen den Pantheismus im allgemeinen als gegen eine besondere Form desselben, so wandte sich dagegen Fichte in seinen 1829 erschienenen »Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie« offen und energisch vor allem gegen das hegelsche System, in welchem der Pantheismus sich zur lebendigen Erscheinung verdichtet und seine vollendetste Gestaltung angenommen hatte, und suchte durch eine eingehende Prüfung dieses Systems in allen seinen Teilen den Nachweis seiner gänzlichen Haltlosigkeit zumal gegenüber den Anforderungen des religiösen Bewusstseins zu liefern. Dass diese Schrift im hegelschen Lager einen Sturm der Entrüstung gegen sich hervorrief und ihrem Verfasser von dieser Seite her manch gehässigen und feindseligen Angriff zuzog, ist leicht erklärlich, zumal wenn man bedenkt, wie Hegel gerade damals auf der Höhe seines Ruhms, umgeben von einer ganzen Schar begeisterter Anhänger, dand, die es sich angelegen sein liessen, die Lehre ihres Meisters nach allen Richtungen hin zu verbreiten und gegen alle Angriffe seiner Gegner zu schirmen. Gab doch diese Schrift gleichsam das Signal zum gemeinsamen Angriff gegen das hegelsche System, der von nun an immer kühner und siegesbewusster wurde und nur mit der gänzlichen Niederreissung dieses stolzesten aller philosophischen Gedanken-

gebäude enden konnte; und es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn Fichte auch später noch immer sich rühmte, seine Kritik sei das Programm für alle nachfolgenden Kritiker Hegels gewesen, und diese hätten nur die Bestätigung und die weitere Ausführung desjenigen gegeben, was er selbst an jener Stelle zum ersten Male ausgesprochen habe.*)

Was ihm selber als unmittelbarer Gewinn aus seiner Kritik Hegels erwuchs, das war die Freundschaft einer Anzahl gleichgesinnter Männer, wie Weisse, Sengler, K. Ph. Fischer, Chalybaeus, Fr. Hoffmann, Ulrici, Wirth u. s. w., die alle mit ihm in der Negation des hegelschen Pantheismus einig waren und ebenso, wie er selbst, in der Anschauung des Theismus das nächste zu erstrebende Ziel und das wahre Heil der gesamten Philosophie erblickten. Um letztere diesem Ziele um so sicherer zuzuleiten und sie in diesem Standpunkt zu befestigen, gründete Fichte unter dem Beistande der eben erwähnten Denker im Jahre 1837 die »Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie«, deren Zweck es eben sein sollte, den einzelnen nach dem Zerfalle des hegelschen Systems auseinandergebröckelten und zerstreuten philosophischen Richtungen einen gemeinsamen Mittelpunkt zum Wiederaufbau der Philosophie und zum spekulativen Ausbau der christlichen Weltanschauung auf dem Boden des Theismus darzubieten, ein Bestreben, welchem diese Zeitschrift auch dann noch im wesentlichen treu blieb, als sie im Jahre 1847 ihren Titel in »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik« änderte und unter der Redaktion von Fichte und Ulrici die Vermittelung aller Hauptgestalten der damaligen Philosophie sich zur Aufgabe stellte.

Fichte selbst lieferte einen grossen Teil der in diesem Sinne gehaltenen Aufsätze und Abhandlungen. Seit jener offenen Kriegserklärung in dem oben genannten Werke wurde er nicht müde, in zahlreichen kleineren und grösseren Werken, zumal auch in seiner Schrift »Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie« (1832), den Hegelianismus zu bekämpfen und dem »gemütlosen« Pantheismus gegenüber für das höhere Recht des Theismus einzutreten, den zu begründen und als »das letzte lösende Wort aller Welträtsel, das unausweichliche Ziel alles Forschens« zu erweisen, er sich zur Hauptaufgabe seines Lebens gemacht hatte. Den übereifrigen Anhänger Hegels, welche die wesentlichen Elemente des Theismus auch schon im System ihres Meisters finden wollten, wies Fichte mit Recht das gänzlich Unzutreffende ihrer

*) I. H. Fichte: Vermischte Schriften (1869) I. 52.

Behauptung nach, und aus seiner Polemik gegen diese Bestrebungen entstand die kleine Schrift über »Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer« (1834), die gleichsam als ein Präludium seiner »Ontologie« (1836), vor allem aber seiner »Spekulativen Theologie« (1846) angesehen werden kann, welche zum ersten Male in grösserem Umfang die Begründung der Persönlichkeit Gottes versuchte. Daneben kommen aber auch noch seine »Anthropologie« (1856, III. Aufl. 1876), sowie die »Psychologie« (1864) für unsere Zwecke umsomehr in Betracht, als Fichte selbst von ihnen öfter behauptet, dass vieles in den früheren Werken Gesagte, erst hier seine eigentliche Begründung finde. Die Schrift dagegen über »Die theistische Weltanschauung und ihre Berechtigung; ein kritisches Manifest an ihre Gegner und Bericht über die Hauptaufgaben gegenwärtiger Spekulation« (1873) ist ein altersschwaches, in seinen vielen Wiederholungen wenig anziehendes Werk, das ausser einer gänzlich verunglückten Theodicee dem Früheren kaum etwas Neues hinzufügt und daher hier auch füglich beiseite gelassen werden kann.

Was Fichtes philosophischen Standpunkt betrifft, so hat man ihn in dieser Hinsicht wohl einen Eklektiker genannt, weil er das von Andern vereinzelt Ausgebildete zu einem organischen Ganzen zusammengeschmolzen hat, ohne selbst viele eigentlich neue Gedanken hinzufügen. Und in der That hat Fichte selbst, obwohl er sich über jene Bezeichnung ärgerte, oftmals behauptet, dass es nicht seine Absicht sei, den bisherigen »eigenen Systemen« ein »neues, wenn auch eigenstes« hinzuzufügen. Dergleichen sei nicht nur eine »Thorheit«, sondern zugleich »das überflüssigste Geschäft von der Welt«, da das objektive, allgemeingültige Weltsystem bereits im göttlichen Denken enthalten sei, und es nicht darauf ankomme durch Selbstdenken etwas absolut Neues zu »erfinden«, sondern vielmehr darauf, durch höchste Selbstentäusserung jenes göttliche Weltsystem im eigenen Verstande nachzudenken (Idee d. Pers. 6, vgl. auch Verm. Schr. I. 209). Die Idee der Persönlichkeit in allen Teilen der Philosophie zur Geltung zu bringen, darauf ist sein Bestreben gerichtet, und diesem Zwecke sucht er alle Gedanken dienstbar zu machen, unbekümmert darum, ob sie schon Jemand vor ihm ausgesprochen hat oder nicht. Die Idee der Persönlichkeit ist das gemeinsame Bett, dem alle Ströme der Philosophie schliesslich zufließen müssen, das Ziel, in dem sie ihre vollkommenste Ausgleichung finden können. Darum waltet auch in fast sämtlichen Schriften Fichtes trotz aller Polemik im Grunde doch eine versöhnliche Tendenz, ja, eine nicht selten an Kritiklosigkeit grenzende Neigung vor, sich mit den übrigen Denkern

in Übereinstimmung zu befinden, und seine eigene Philosophie kündigt sich an als »das Resultat und deshalb zugleich als die Vermittelung der bisher isoliert durchbildeten, damit aber entgegengesetzten Standpunkte der Spekulation,« welche damit zugleich als die höchstmögliche Darstellung der Philosophie überhaupt erscheint, indem sie jene alle zum gemeinsamen Ganzen in sich zusammenfasst (Über Gegens. Wendep. u. s. w. 13 ff.)

Fichte selbst behauptet von der späteren Gestalt der Wissenschaftslehre seines Vaters ausgegangen zu sein. Aber schon früh hat neben Hegels immanenter Teleologie die leibniz-herbartsche Monadenlehre einen entscheidenden Einfluss auf sein Denken ausgeübt. In ihr sah er die Rettung vor dem Pantheismus, nach welchem das Endliche nur da ist, »um aufgehoben zu werden im Unendlichen,« und mit Leibniz pflegte daher auch er zu sagen: »Gäbe es keine Monaden, so hätte Spinoza (der Pantheismus) recht.« So bezeichnet er seine Metaphysik nicht mit Unrecht als eine Vereinigung Hegels und Herbarts, in welcher deren Einseitigkeiten zugleich ausgeschlossen seien (Spek. Theol. 101 ff.). In methodologischer Hinsicht dagegen hat Fichte sich gänzlich von Hegel losgesagt. Durch das Studium Kants war er zu der Einsicht gelangt, dass die dialektische Methode nicht das Mittel sein könne, um philosophische Wahrheiten zu gewinnen, dass diese sich nur durch »Erfahrung« dem Geiste erschliessen, und dass somit zum unverrückbaren Ausgangspunkt alles Philosophierens allein die Selbstbeobachtung, wie auch Descartes meinte, zu nehmen sei. Hier ist auch einer der wesentlichsten Punkte, in welchem sich Fichte von seinem Freunde und Gesinnungsgenossen Weisse unterscheidet, mit dem er im übrigen so viele Berührungspunkte hat, dass beide auch heute noch vielfach zusammen genannt werden. Bei aller Hochachtung vor dessen spekulativem Geiste kann Fichte das System seines Freundes, gleichwie die spätere Lehre Schellings, doch nur der Vergangenheit zurechnen, und zwar darum, weil jener im Wahne befangen sei, vom theoretischen Standpunkte aus eine Erkenntnis Gottes aus reinen Begriffen herausspinnen zu können und den kantischen anthropologischen und anthropocentischen Ausgangspunkt nicht kenne. Weisses dialektische Methode sei blosse »Scholastik«, in deren steriler Wüste nach Brunnen lebendigen Wassers zu graben, er für überflüssig hält, weil sie nicht mit der Einen ewig strömenden Lebensquelle zusammenhängen (Verm. Schr. I. 210). Hierin hat Fichte in der That richtiger gesehen, als der sonst weit originalere und tiefer denkende Weisse, und diesem Umstande ist es auch wohl mit zuzuschreiben, dass seine Schriften sich an stilis-

tischer Klarheit vor vielen anderen Werken der damaligen Zeit, in welchen meist die dialektische Methode waltet, vorteilhaft auszeichnen und dem Leser gegenüber anspruchsvoller auftreten, als sie hierzu ihrem inneren Gehalt nach berechtigt erscheinen.

Obwohl Fichte auch schon in den beiden ersten Teilen seiner »Grundzüge zum System der Philosophie,« nämlich in der Schrift »Das Erkennen als Selbsterkennen« (1838) und der »Ontologie« sich mit der Persönlichkeit Gottes beschäftigt, so erscheint es doch für unsere Zwecke geraten, von diesen beiden Werken abzusehen und in der Darstellung der fichteschen Gotteslehre im allgemeinen uns an die »Spekulative Theologie« zu halten, da jene bei Fichtes Eigentümlichkeit, sich in unendlichen Wiederholungen zu ergehen, nicht nur nichts wesentlich Neues enthalten und denselben Gegenstand nur aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, sondern da auch Fichte selbst sich gewöhnlich nur auf die »Spekulative Theologie« zu beziehen pflegt, in welcher er die Persönlichkeit Gottes »begründet« habe.

Den Ausgangspunkt bildet hier nicht die Selbstbeobachtung, unmittelbar, wie in der Lehre vom Erkennen, sondern die Weltbetrachtung, wobei also immer die Erfahrung als Richtschnur dient. Erster Anknüpfungspunkt ist der Begriff des Endlichen. Endlich sein heisst: den Grund seiner Existenz in einem Andern haben, nur durch Anderes sein; es weist also über sich selbst hinaus auf einen ersten Grund (Urgrund), der nicht in irgend einer Vergangenheit zu suchen, selbst endlich oder vergänglich sein kann, sondern als ein uranfänglicher, ewiger, demnach nicht vor oder ausser dem Endlichen, sondern als das in ihm Gegenwärtige, wahrhaft und allein Wirkliche angenommen werden muss (Spek. Theol. 61 ff.). Aber das Endliche ist nicht bloss Endliches, Summe innerlich ununterschiedener, lediglich quantitativ bestimmter Persönlichkeiten, sondern es ist zugleich ein qualitativ Bestimmtes, gegen sich selbst und sein Anderes in Verneinung und Gegensatz Seiendes, d. h. es ist veränderlich und ist daher, indem es sich wandelt, selber als nicht werdend, sondern unverändert im Wechsel, beharrlich, als Urbestimmtheit oder Urposition zu denken. Mit andern Worten: die Summe der Endlichkeiten ist ein beschlossenes, ewig vollendetes System für einander seiender, vollständig sich ergänzender Urpositionen, deren Unendlichkeit nur in dem steten Wechsel ihrer Beschaffenheiten an einander entstehen kann, d. h. im Wechsel der wirklichen Beziehungen, welche die Urpositionen mit einander eingehen. Diese unendliche Bezogenheit jeder Urposition auf jede ist selber nur und kann nur gedacht werden unter Voraussetzung

eines innern aktiven Beziehens derselben auf einander: sie müssen gesetzt und zugleich befasst sein durch eine sie im Setzen vereinende Macht, die als das Eine Absolute zugleich das allein Wirksame und Wirkliche in ihnen ist. Das Absolute als Einheit geschlossener Urpositionen ist somit das Wesen, als Einheit sowohl über, wie als sie Verwirklichend-Erhaltendes in ihnen, die Welt also eine Gott schlechthin immanente, zu welcher Gott jedoch zugleich im Verhältnis der Transcendenz oder Überweltlichkeit steht, und der Panentheismus ist somit als der Ausdruck für das wahre Verhältnis zwischen Gott und Mensch anerkannt (77—114).

Indem sich nun aber weiterhin zeigt, dass jedes Endliche für das Andere in seinem Sein wie in seiner Wirksamkeit innerlich bestimmt, ihm zugeordnet und unentbehrlich ist zur eigenen Existenz, indem also hiermit der Begriff der Endursache sich einstellt, wobei ein jedes nicht nur Zweck für sich, sondern darin zugleich Mittel ist für Anderes, so kann das Absolute nicht bloss Einheit oder Insichbefassung der Weltsubstanzen sein, sondern es muss aufgefasst werden als das Eine allspezifizierende Weltordnen, als Weltgesetz oder Weltregierung, welches in die endlichen Wesen hinein handelt und mittels ihrer seinen Zweck erreicht, von dem sie selbst nichts wissen, und der, wiewohl in ihnen und durch sie sich realisierend, doch schlechthin jenseits aller Einzelheit derselben liegt (120—122). Das Absolute ist also nicht nur Zwecksetzendes, sondern zugleich auch das den Zweck Erhaltende, ihn aus seinen Mitteln Herauswirkende, mithin Vorsehung, was sich nur so ohne Widerspruch denken lässt, dass das Absolute als ein Raum und Zeit überwindendes, ihre Unterschiede in Einheit zusammenfassendes Prinzip das räumlich Auseinanderliegende in einander, das Zeitentlegene in ewig ruhender, unvergänglicher Gegenwart enthält. Dieses Zusammenfallen aller Raum- und Zeitunterschiede kann aber nur gedacht werden als ideelle, geschaute und nur im Schauen vorhandene Vorexistenz: es ergiebt sich mithin hieraus der Begriff einer Intelligenz im Absoluten, in welcher das Welturbild als System unendlicher ideell in einander gegenwärtiger Mittel und Zwecke oder als ewig vollendetes, durchdachtes und durchgeordnetes Idealuniversum oder als Gedankenkosmos enthalten ist (140—147). So ist das Absolute zu bestimmen als unendliches und allgegenwärtiges Denken (ideelles Ineinanderbeziehen) der Zwecke und Mittel in den Dingen, zugleich aber auch als weltgeschöpferisches Denken, welches, seine Gedankenwelt zur Ausdrücklichkeit geschiedener Gebilde entfaltend, eben dadurch die realisierende That des Schaffens ununterbrochen übt (160).

Hier entsteht nun die Frage, ob das welterschöpfende Denken des Absoluten schon vor der Entstehung des Bewusstseins insbesondere im Menschen als bewusstes zu fassen ist, oder ob die Form des Triebes, des bewussten Vernunftinstinktes allein schon ausreicht, um seine Thätigkeit zu erklären, und somit das Absolute bloss »Weltseele« ist. Hierauf antwortet Fichte, dass die »Seele« zwar zweckvoll, aber nicht des ihr inne wohnenden Zweckes mächtig, vernunftgemäss, aber nicht vernünftig, geistartig, aber nicht Geist, sich realisierender Zweck, aber nicht Zwecksetzendes sei (150). Jenes Allwaltende in den endlichen Dingen kann selber als dies Zwecksetzende in Allem das System der sich steigernden Zwecke und den Urzweck in ihnen allen nicht bloss in der Form des Instinkts, der bewussten Vernunft besitzen, denn: »sonst besässe auch es ihn nicht, sondern würde von ihm besessen« (153).

Wenn in den letzten Worten der ganze Beweis für das Bewusstsein Gottes enthalten sein soll, so ist dieser Beweis jedenfalls sehr einfach und bequem. Es ist aber nicht schwierig, einzusehen, dass hier eine blosser Sophisterei vorliegt. Wer sagt denn, dass das Absolute den Instinkt »besitzt«, wie man von einem Menschen zu sagen pflegt: er besitzt Talent, Geist u. s. w.? Doch vielmehr darum handelt es sich, ob dasjenige, was sich im Endlichen als Instinkt darstellt, nicht eben selber das Wesen Gottes ist. Vom Endlichen kann man sagen: es besitzt Instinkt; wenn es sich aber herausstellen sollte, dass Instinkt und Gott in gewissem Sinne identische Begriffe seien, oder dass Gott sich im Instinkt offenbare, dann wird es zum Nonsens, zu behaupten, Gott »besässe« Instinkt oder gar, er würde von ihm besessen. Offenbar lag der Grund zu diesem ganzen Gedankengange für Fichte darin, dass man im gewöhnlichen Leben bei dem Worte »Instinkt« an etwas Tierisches, Unfreies, gleichsam zwangsweise auf seinen Besitzer Wirkendes zu denken sich gewöhnt hat, Bestimmungen, die alle Gottes unwürdig erscheinen. Allein nach Fichtes eigener Ansicht sind, wie wir sehen werden, diese Bestimmungen durchaus nicht etwas dem Instinkte Wesentliches, notwendig mit diesem Begriffe Verknüpftes, sondern sie haften ihm nur zufällig an, weil man ihn selbst zunächst aus der Sphäre des tierischen Lebens abstrahiert hat. Dasselbe gilt auch von dem Begriff der Seele, insofern dieser als ein unter dem Begriffe des Geistes stehender, der nur auf das tierische und vegetative Leben hinweist, nicht würdig sein soll, mit Gott in Verbindung gebracht zu werden. Wer zwingt denn aber Fichte, den Begriff des Geistes so eng zu fassen, dass er nur den bewussten Geist umschliesst? Nicht einmal er selbst beschränkt ihn, wie wir noch sehen werden,

in dieser Weise, indem er überall in seiner »Anthropologie« sowohl, wie in der »Psychologie« den Geist auch als unbewussten gelten lässt. Nicht auf die Nebenbedeutungen kommt es an, die solchen Worten, wie Instinkt und Seele, aus ihrer psychologischen Entstehung zufällig anhaften oder willkürlich in sie hineingetragen sind, sondern auf die ihnen von Rechts wegen zukommende philosophische Begriffsbestimmung; aus dieser allein kann entschieden werden, ob und in welchem Sinne sie zu dem Begriffe Gottes in Beziehung gesetzt werden dürfen. Weit einleuchtender klingt noch Fichtes Behauptung, als Instinkt sei die Seele nur sich realisierender Zweck, aber nicht selbst Zwecksetzendes. Allein auch hier liegt eine ganz willkürliche Auseinanderreissung von Begriffen vor, indem es sich ja gerade erst darum handelt, ob der sich realisierende Zweck oder die den unbewussten Zweck realisierende Macht nicht auch zugleich dasjenige sein könne, was unbewusst diesen Zweck sich vorsetzt. Wenn Fichte also keine besseren Beweisgründe für sich hat, so muss es vorläufig als eine blossе *petitio principii* angesehen werden, dass mit dem Begriffe des Absoluten als des Zwecksetzenden, Allvermittelnden jeder Gedanke einer unbewusst wirksamen, den Verstand ihrer selbst nicht besitzenden Vernunft »völlig unverträglich« sei, und dass der bloss immanente, bewusstlos sich verwirklichende Zweck »ebenso entschieden« den Begriff des Aussichselbstseins, der Unbedingtheit ausschliesse. Nun scheint aber Fichte in der That anzunehmen, dass die angeführten Gründe für seine Theorie genügen, denn hinfort sehen wir ihn sich so geberden, als habe er das Bewusstsein des Absoluten »bewiesen«. Da erscheint es denn förderlich, diese ganze Frage noch einmal genauer, als Fichte selbst es gethan hat, zu erwägen und zu sehen, ob die Bewusstheit des Absoluten mit Fichtes sonstigen Ansichten übereinstimmt, oder ob er nicht vielleicht an andern Stellen, wo ihm sein theistisches Vorurteil den Blick nicht trübte, dieser Grundüberzeugung selbst widersprochen hat, womit zugleich die Grenzen einer wahrhaft immanenten Kritik im hegelschen Sinne nicht überschritten würden, die einzig in der Wissenschaft von Wert sein kann.

Die Frage ist also, um es zu wiederholen, ob die Annahme eines bewusstlosen, instinktartigen Handelns genügt, um die Zweckbeziehung der endlichen Wesen im Absoluten zu erklären, oder ob nur eine bewusste Intelligenz imstande ist, den göttlichen Gedankenkreis in sich zu befassen und gemäss den in ihm gegebenen Beziehungen von Mitteln und Zwecken zur realen, äusseren Darstellung zu bringen. Der Begriff des Instinktes pflegt zunächst nur im Gebiete des Organischen angewandt zu werden und bezeichnet hier »das Vermögen,

Wirkungen hervorzubringen, die das Gepräge der Absicht an sich tragen, wo man also denkende Zwecksetzung annehmen müsste als das verbindende Mittelglied zwischen Ursache und Wirkung, während doch bei den instinktiven Handlungen jede bewusste Absicht hinwegfällt« (Anthropol. 473). Sehr richtig bemerkt nun Fichte, dass ein blosser Mechanismus, wie ihn viele annehmen, unfähig sei, die Thatsachen des organischen Lebens zu erklären, dass vielmehr eine Art von »organischer Kraft« in allen hier in Frage kommenden Erscheinungen thätig sei, die, wie sie sich im Aufbau des Organismus, in den Kunsttrieben der Tiere, der Selbsterhaltung, der Naturheilkraft u. s. w. bethätige, »einer vollkommenen Vernunft gleich und dennoch bewusstlos wirkt« und welche, was die Art ihrer Wirksamkeit anbetrifft, von der Phantasie des Künstlers und demjenigen, was man »Genie« zu nennen pflegt, nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach verschieden sei (ebd. 471 ff.). Alle diese verschiedenen Wirkungen aber kann man ansehen als Modifikationen des einen Instinkts (473). So tragen die Verrichtungen des organischen Lebens, je tiefer erkannt, desto entschiedener, das Gepräge, als ob eine höchst vollkommene Intelligenz mit bewusster Überlegung sie gewählt hätte. Diese Vernunft braucht jedoch nicht, wie die bewusste menschliche, wirklich zu wählen zwischen verschiedenen Mitteln, zwischen dem mehr oder minder Zweckmässigen, sondern ununterbrochen und mit bewusstloser Sicherheit trifft sie das Angemessene (473). Es hätte nur einer noch ein wenig tiefer in das Wesen des Instinktes eindringenden Analyse bedurft, um jenes Ineinerschauen von Mitteln und Zwecken, bei welchem das Schauende im Setzen der Mittel sich vorausbezieht auf den noch nicht seienden Zweck, wie Fichte es im Denken des Absoluten findet, ganz ebenso auch im Instinkt zu erkennen; denn auch jenes im Denken unmittelbar schaffende Vermögen, durch welches das absolute Denken sich von dem endlichen unterscheidet, zeigt sich hier als »reale plastisch-künstlerische Macht.« Dann aber dürfte es ihm wohl schwer geworden sein, einen Grund dafür zu finden, dass er diese beiden Begriffe so ängstlich auseinander hält.

Oder ist etwa die Form des Bewusstseins, in welcher das absolute Denken sich bewegen soll, eine so unendlich wertvolle und hohe, dass sie allein dasselbe unendlich über den bloss unbewussten triebartigen Instinkt erhebt? Aber dies wird Fichte doch nicht behaupten wollen, der mit Nachdruck die ganz richtige Ansicht vertritt, dass das Bewusstsein eine blosser Form sei, welche bei gewissen Geistesvorgängen mit einem höheren oder geringeren Grade der Erleuchtung hinzutreten, aber auch fehlen könne, ohne

dass die eigentliche Realität des Geistes dadurch auch nur im geringsten beeinträchtigt würde (Psychol. 96).

»Das Bewusstsein als solches ist nicht produktiv, bringt nichts Neues hervor, sondern es begleitet nur mit seinem Lichte gewisse reale Zustände und Veränderungen in der Seele, während zugleich gewisse andere, ebenso real in ihr vorhandene im Dunkel bleiben« (ebd. 82). Ja, es zeigt sich sogar durchgreifend, »dass überall, wo die bewusstlos oder halbbewusst wirkenden instinktiven Regungen den Menschen beherrschen, so weit alles gut mit ihm bestellt ist, dass er in diesem Gebiete nur das Rechte, ihm Gemässe sich erspürt und erstrebt; dass jedoch, sobald er mit Bewusstsein urteilt und handelt, Irrtum und Unsicherheit an seine Fersen geknüpft sind« (Anthropol. 590). Nicht nur fügt also die Form des Bewusstseins dem instinktiven, bewusstlosen Handeln nichts hinzu, was dieses zu einem besseren, zweckentsprechenderen machte, sondern sie schädigt dasselbe sogar, indem sich die bewussten Reflexionen in die unmittelbar zweckmässigen Absichten und Bestrebungen des Instinktes mischen; wo soll denn nun der hohe Wert des Bewusstseins liegen? Alles, was das Bewusstsein vollbringen kann, das leistet die Unbewusstheit ebenso gut und besser; man sieht, die Annahme des Bewusstseins in Gott ist nicht nur eine völlig überflüssige, sondern sogar bedenkliche Hypothese, und es ist mithin gar kein objektiver Grund vorhanden, den Begriff der »Weltseele« so ohne weiteres zu verwerfen. Und hiergegen lässt sich nicht etwa einwenden, die eben angegebenen Bedenken gegen das Bewusstsein beträfen nur das Bewusstsein des Menschen, fänden aber auf das göttliche Bewusstsein keine Anwendung. Denn diese psychologischen Bestimmungen des Bewusstseins sind grundwesentlich, ohne sie ist überhaupt kein Bewusstsein mehr denkbar. Würden sie für das göttliche Bewusstsein nicht gelten, so könnte man also dieses nicht mehr »Bewusstsein« nennen, womit nicht nur der anthropocentrische Standpunkt, sondern ebenso auch die theistische Grundanschauung aufgegeben wäre, dass der Mensch das Ebenbild Gottes ist. —

Wenden wir uns nun wieder zur Gotteslehre Fichtes selbst zurück, so fällt es diesem natürlich nun nicht mehr schwer, nachdem er ein »Allbewusstsein« des Absoluten bewiesen zu haben glaubt, ihm nunmehr auch ein Selbstbewusstsein zuzuschreiben. Wenn das Absolute nämlich das Weltunendliche muss einigen können durch Denken (Wissen) desselben, so vermag es dies nur, indem es nicht nur das Ureine ist (in der Allgemeinheit der Substanz), sondern indem es vor allen Dingen sich als das Ureine weiss in einem ursprünglich intuitiven, von seinem Sein schlechthin unabtrennlichen

Akte der Selbstanschauung. Jene wissende Allverknüpfung ist selbst nur durch ein ewig selbstbewusstes Ich (Urich) zu verwirklichen, welches dem Allbewusstsein bedingend vorangeht (Spek. Theol. 174 ff.). Hiermit erweitert sich der Begriff des Absoluten zur höchsten Idee des persönlichen Gottes, an welcher als dem letzten Schluss aller Weisheit das spekulative Denken erst seinen Ruhepunkt findet. »Der höchste, wahrhaft das Weltproblem lösende Gedanke ist die Idee des in seiner idealen, wie realen Unendlichkeit sich wissenden, durchschauenden Ursubjekts oder der absoluten Persönlichkeit« (a. a. O. 180).

Indessen muss hier eingewandt werden, dass eine zwingende Notwendigkeit zu diesem Gedanken des Selbstbewusstseins durchaus nicht vorliegt. Vielmehr zeigt sich, genauer zugeesehen, wie diese ganze Deduktion eigentlich nur darauf beruht, dass das Wort »einigen« in verschiedenem Sinne gebraucht wird. Zunächst nämlich kann hierunter nichts weiter verstanden werden, als die Eigenschaft des absoluten Denkens, das zeitlich und räumlich Auseinanderliegende in einer einzigen Gesamttanschauung zu vereinigen. Die Einheit betrifft hier also nur das »Weltunendliche« als die »Materie« des göttlichen Denkens; die Einigung geht gleichsam nur an der Peripherie desselben vor, der Gedanke des Absoluten dagegen als des Centrums ist hierin ohne weiteres noch garnicht enthalten und wird nur durch einen Taschenspielerkniff hineingeschmuggelt. Die Welt ist eine, indem sie von dem einen Absoluten in einem einheitlichen Akte gesetzt wird. Die Vielheit innerhalb derselben ist nur die innere Mannichfaltigkeit des einheitlichen Setzungsaktes; als solche ist sie als vieleinige von Anbeginn gesetzt und braucht daher nicht noch einmal durch eine besondere einigende Thätigkeit des Absoluten zur Einheit zusammengefasst zu werden. Es ist richtig, dass das Absolute das Weltunendliche einigt durch Denken, aber nur insofern als das Setzen des Absoluten zugleich eine Idealfunktion, Anschauung, Denken ist und daher der einheitliche Setzungsakt sich zugleich als ein einheitlicher Anschauungs- oder Denkakkt darstellt, in welchem die Vielheit der Welt als eine einheitliche zusammengeschaut oder gedacht wird. Aber es ist hierin garnicht eingeschlossen, dass diese Idealfunktion des Absoluten ein Wissen im Sinne eines bewussten Wissens ist. Ob sie dies ist, oder ob sie nicht vielmehr als unbewusstes, intellektuelles Schauen aufgefasst werden muss, das ist ja eben erst die zu lösende Frage, welche unmöglich entschieden werden kann durch den Hinweis auf den (teilweise) idealen Charakter der einheitlichen Setzungsfunktion im Absoluten.

Ferner pflegt alles uns bekannte Selbstbewusstsein nur durch das ihm vorangehende Bewusstsein von einem Andern zu entstehen und verliert ohne diesen Gegensatz des Andern jeglichen Sinn und Inhalt. Wollte man also auch allenfalls das Endliche als ein »Anderes« im Wesen Gottes betrachten, so wäre dennoch das wahre Verhältnis zwischen beiden auf den Kopf gestellt, wenn das Selbstbewusstsein, wie Fichte behauptet, dem Allbewusstsein »bedingend vorangehen« soll. Hier ist ebenfalls der anthropocentische Standpunkt verlassen, indem psychologische Kategorien in einer solchen Weise auf das Absolute übertragen sind, dass sie aufhören, dasjenige zu sein, was sie waren. Das Absolute kann sonach jedenfalls nicht Urich sein vor seiner Entfaltung des Allbewusstseins, an welchem sich dieses vielmehr erst entzünden muss; nach Entstehung des Allbewusstseins aber ist der Gedanke des Selbst für Gott nicht nur ein völlig überflüssiger, da ja das Allbewusstsein, welches er erklären sollte, zustande gekommen ist auch ohne Selbstbewusstsein, sondern jener Gedanke ist auch jetzt noch nicht einmal möglich, indem Gott als absoluter ja gar keinen Grund hat, das im Bewusstsein Zusammengefasste als ein im Verhältnis zu ihm Anderes aufzufassen. Aus diesem Zirkel ist garnicht herauszukommen. Zugleich wird es aber hiermit auch hinfällig, wenn Fichte gegenüber dem besonders auch von Strauss erhobenen Einwand, dass der Begriff der Persönlichkeit den Begriff der Grenze, des Gegensatzes gegen Andere in sich schliesse und somit »absolute Persönlichkeit« ein Widerspruch in sich selbst sei, bemerkt, im Begriff der Persönlichkeit liege diese Bestimmung keineswegs, sondern nur die einer Selbstunterscheidung von seinem Andern (Objektiven) überhaupt, welches jedoch ebenso gut in dem eigenen Wesen der Persönlichkeit als ausser demselben liegen könne (247). Wenn er aber hinzufügt, zum endlichen würde das Ich nur dadurch, dass es sein Objektives nicht bloss in sich, sondern zugleich ausser sich habe, wo es abermals eine falsche, Empirisches mit begriffsmässiger Notwendigkeit verwechselnde Unterstellung sei, dass dies äusserlich Objektive für das endliche Ich notwendig ein anderes Ich sein müsse, so ist hiergegen zu bemerken, dass das endliche Ich eben deshalb sich als Subjekt vom Objekt unterscheidet, weil es das Objektive ausser sich hat oder doch (wie z. B. in der Erinnerungsvorstellung) einmal gehabt hat, dass aber das Absolute zu dieser Unterscheidung garnicht kommen kann, weil es nichts ausser sich, sondern alles in sich hat und dass es daher völlig sinnlos ist, von einem »Andern« in ihm zu reden.

Haben wir bisher nur das absolute Denken im allgemeinen betrachtet, so fragt es sich nun, ob dasselbe allein imstande ist,

die Wirksamkeit Gottes und die Thatsache der Weltwirklichkeit zu erklären. Diese Frage wird von Fichte mit Recht verneint. Die Welt ist nicht ohne Rest in Gedanken aufzulösen, wie Hegel meinte, »denn mehr als nur ein objektivierter Gedanke regt sich in den Kreaturen.« Es muss vielmehr neben dem Denken noch eine reale Willensmacht in Gott angenommen werden, welche in innigster Einheit und Übereinstimmung mit dem Denken dieses erst zum wahrhaft schöpferischen, gestaltenden Denken macht und ebenso wohl den Träger, die Substanz in allen daseienden Kreaturen bildet, wie auch als die ihnen allen transcendente Macht die Einheit des Weltganzen ermöglicht. »Das Reinste und Abgezogenste in Gott ist zwar das Denken, aber das Tiefste und alles Durchdringendste, das Prius des Denkens selber ist der Wille.« »Erst beide Prinzipien zusammen: das Denken und der Wille, aber als universale, zugleich göttliche und Weltmächte, in Gott vermittelt durch eine freilich noch weiter zu untersuchende Einheit, können ausreichen, die Weltwirklichkeit in ihrer vollen ungeschwächten Kraft und Eigentlichkeit zu erklären« (170—173). Dieser substantielle Gehalt im Absoluten bildet die reale oder objektive Seite in Gott und macht zusammen mit der subjektiven und der sie beide vereinigenden geistigen Seite die Gesamtheit des göttlichen Wesens aus, welches nunmehr in seinen einzelnen Momenten von Fichte im Anschluss an die böhme-baadersche Spekulation näher entwickelt wird.

Beginnen wir zunächst mit der realen Seite in Gott! Das Universum wurde, wie wir oben sahen, bestimmt als unendliche, geschlossene, zum System der Mittel und Zwecke vollendete Einheit, als realisiertes Vernunftsystem. Dementsprechend muss auch in Gott als dem Urgrunde beides: reale Unendlichkeit und absolute Einheit vorhanden sein, jedoch sich gegenseitig durchdringend und nur in einander zu denken (240). Nun haben sich in der unmittelbaren sinnlichen Erscheinung der Dinge die Urpositionen und Monaden als das allem erscheinenden Dasein zu Grunde liegende Urbeharrliche herausgestellt. Sie bilden mithin das wahrhaft Reale, Substantielle der Welt, die übersinnliche Wurzel aller sinnenfälligen Dinge, indem sie zugleich die darin gegenwärtige, nicht jenseitige Ursache alles sinnlichen Erscheinens sind. Ihr gemeinsames Band aber, ihre lebendig erhaltende Einheit ist die ebenso von ihnen unterschiedene, wie in ihnen gegenwärtige Ursubstanz des Absoluten. Somit ist Gottes Wirklichkeit sein Erhalten jenes Monadenuniversums, und er hat sein objektives Leben, seine »reale Seite« eben darin, ihre Unendlichkeit zu sein und ihre Einheit zumal (256). Diese ewige Wirklichkeit Gottes, das System der Urpositionen und

Monaden, welches Fichte auch mit Böhme als die Natur in Gott bezeichnet, soll nicht nur die wesentliche Grundlage der spekulativen Theologie und einer darauf zu gründenden Religionsphilosophie sein, sondern zugleich die entscheidendste Waffe zur Widerlegung und Berichtigung des bloss pantheistischen sowohl, wie des deistischen Standpunktes, indem Gott hiernach weder blosses Gedankenwesen in abstrakter Jenseitigkeit, noch auch umgekehrt das ist, was seine Wirklichkeit oder Natur nur in der entstehend-vergehenden Welt-unendlichkeit besässe, sondern bei voller und energischer Welt-immanenz dennoch in seinem Wesen frei ist von jener unendlichen Selbstverendlichung, in welcher nach dem Pantheismus seine Ewigkeit bestehen soll. Indem aber das Erhalten jenes Monaden-universums zugleich ein ewiges Neuschaffen desselben ist, so ist demnach auch Gott nicht bloss starres Sein, sondern unendliches, stets aus sich selbst sich erneuerndes Leben, ein Prozess, für welchen Fichte von Baader-Hoffmann den Begriff der »ewigen Selbsterzeugung Gottes« adoptiert (277 ff.).

Dies Leben entwickelt sich näher in einer Dreiheit von dialektischen Momenten. Zunächst nämlich muss der Eine, aber noch unaufgeschlossene Urgrund unterschieden werden als das grundlegend Einende in Gottes Wesen, welcher zwar in Allem, aber noch nichts Besonderes ist, die noch gegensatzlose Einheit. Er ist das einfache, unterschiedlose Sein, von welchem schlechterdings nicht abstrahiert werden kann: das »Sein« der Eleaten und das »Eins« des Plotin; er ist dasselbe, was die Gnostiker bildlich das »Still-schweigen« nannten, die »Abgrundsfülle« und die »Finsternis« Gottes oder auch das reine, in sich einfache und darum noch unsichtbare »Licht«; in der trinitarischen Auffassung ist er der Begriff des »Vaters«, der »actus purissimus«, die »vita merita et absoluta« bei den Scholastikern, J. Böhmes »Ungrund« und die »Indifferenz« Schellings (281 ff.). Für sich allein betrachtet, ist er jedoch ein unwahres Moment; vielmehr ist er nur zu denken in der Unendlichkeit des göttlichen Seins, welche durch die Selbsterzeugung aus ihm gewirkt ist, seiner extensiv und intensiv unendlichen Realität oder Machtfülle, die der Ungrund, obwohl als besonderes Moment seit Ewigkeit in dem verwirklichten Gotte verschwunden, dennoch als ruhende Einheit in ihr gleich einem Alles harmonisierenden Grundton durchwaltet (284). Indem aber Gott sich in seiner Unendlichkeit nicht verliert, sondern sich aus ihr gleichsam wiedergewinnt, so ist als drittes Moment die ausdrückliche, verwirklichte Einheit zu unterscheiden, nicht mehr als das noch unaufgeschlossene Eins des Anfangs, auch nicht mehr bloss als Gliederung der Grund-

kräfte und Potenzen im innern realen Leben, sondern als die frei durch sie hindurchwirkende, sich aus ihnen herstellende, sieghafte Einheit, welche, da sie nur wahrhaft möglich ist im Geiste Gottes, in die ideal-subjektive Seite hinüberweist (287).

Nur dadurch nämlich vermag Gott die Einheit jenes eigenen Universums von Grundkräften zu sein, dass er in seiner Unendlichkeit zugleich der einende Geist, das Ursubjekt ist in unwandelbar ewiger Selbstanschauung (294). Infolge der Einheit von Wille und Idee vermag die objektive Seite, die absolute Realität im Wesen Gottes ohne Subjektivität ebenso wenig zu existieren, wie der Geist und das Bewusstsein ohne jene. Da somit die Momente des göttlichen Geistes sich völlig mit seinem realen Leben durchdringen, so müssen sie auch denen des letzteren genau entsprechen: was dort in realer, lebendiger, dasselbe ist hier in selbstbewusster Einheit vorhanden. Jenem Urgrunde im realen Wesen Gottes entspricht also völlig auf der idealen Seite das Urich, die ewig sich gleichbleibende Identität des Ursubjekts, der »innerste Quellpunkt des Geistes Gottes«, dasjenige Moment, wodurch es begreiflich wird, wie überhaupt die innere Unendlichkeit seines Lebens in ewiger Selbsterkenntnis befasst sein könne. Als der geistige Anfangspunkt das Grundlegende des Bewusstseins ist es noch nicht das Bewusstsein selbst, sondern könnte vielmehr als uranfänglich in sich ruhendes »Selbstbewusst-Sein« bezeichnet werden, als ewig unbewegtes Auge in der Tiefe des göttlichen Wesens. Fichte nennt es auch mit Böhme die »stille Weisheit«, das »noch unaufgeschlossene, sich selber unoffenbare Leben«, welches, verglichen mit den theologisch-dogmatischen Begriffen, dem ersten Momente des »Vaters« entspricht; aber auch dieses Moment hat für sich keine Wahrheit, sondern kann nur am zweiten Momente, dem »Sohne«, seine Kraft und darum seine Wirklichkeit bethätigen (299 ff.). Dies zweite Moment aber ist das Allbewusstsein Gottes (Fichte bezeichnet an manchen Stellen auch dieses Moment ungenau schon als Selbstbewusstsein), welches der realen Unendlichkeit des selbsterzeugenden Lebens entspricht. »Das Objektive in Gott, der Reichtum des im ersten Momente noch potentialen Lebens wird hier, im Bewusstsein, in die eigene Schiedlichkeit auseinander gelegt. Das bisher verschlossene, im Momente der Nichtoffenbarung gedachte innere Universum gliedert sich in die gesonderten Anschauungen einer Ideenwelt: die göttlichen Grundkräfte, weil sie an sich schon ideenhaft sind, aus einem in gleichem Grade geistigen, wie realen Prozesse stammen, werden hier in das ausdrückliche Licht des Gedankens erhoben« (302). Da dieses zweite Moment nur in völliger Wechsel-

durchdringung mit der ihm entsprechenden realen Unendlichkeit gedacht werden kann, weil Gott Eins ist mit seiner Selbsterzeugung, so ist Gottes Denken ein schlechthin anschauendes, reales, d. h. ein solches, welches seine Gedanken zugleich als reale setzt, und Fichte sagt daher mit den eigenen Worten Baaders von Gott: »Indem er sich erzeugt, erkennt er sich, und sich erkennend, bringt er sich hervor.« Aber nur sein Real- und Idealuniversum als Einheit, als Sich Selbst fassend, lebt und erkennt sich Gott darin. Dies ist das dritte Moment des göttlichen Wesens, Gottes Selbstanschauung oder sein Selbstbewusstsein, in welchem sich sein Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnisakt erst vollendet. »Die in der Ur-teilung des zweiten Moments zu ausdrücklichen Unterschieden, gesonderten Schauungen gelangten Grundkräfte und Potenzen werden doch hier erst durch schliessendes Ineinanderbeziehen zur Einheit, erhalten die Vollendung eines vom Bewusstsein getragenen göttlichen All. Es ist die Gott noch immanente, aber in seiner Selbsterzeugung schon durcherkannte und darin geformte, zur Selbstoffenbarung gekommene »laute« Weisheit« (318).

So ist also Gott die mit seiner Unendlichkeit wirksam vermittelte und aus ihr sich wiederherstellende, sie durchgreifende und klar beherrschende Einheit. Da diese jedoch nur die Macht des intelligenten Prinzips, des Geistes, sein kann, so ist Gott darum und erst hier wahrhaft Geist oder Person in vollem und zugleich völlig begreiflichem Sinne, ein lebendig und selbstbewusst (real und ideal) seiner mächtiges Wesen, welches diese drei Momente oder »Hypostasen« seiner Wesenheit frei durchwaltet und sie alle in gleicher Einheit ist, indem unter »Hypostasen« mit der ältern Kirchenlehre diejenigen Unterschiede und Seinsweisen im göttlichen Wesen zu verstehen sind, die aus seiner ewigen Selbstvermittlung hervorgehen, und ohne die eben Gott nicht Gott sein würde, welche daher wesentlich an ihm zu unterscheidende, vollendet nur an ihm hervortretende Bestimmungen sind (321).

In dieser ganzen Darlegung Fichtes ist unschwer die böhmeebaadersche Lehre vom exoterischen, esoterischen und geistigen Prozesse Gottes, nur wesentlich vereinfacht, wiederzuerkennen, indem die fünf Momente des baaderschen Ternars hier auf bloss drei Momente zurückgeführt sind. Aber auch so lassen sich gegen diese Lehre noch schwerwiegende Bedenken erheben. So ist z. B. gar nicht einzusehen, was im realen Prozess unter dem dritten Momente, der aus der Unendlichkeit sich wiederherstellenden »sieghaften« Einheit, verstanden werden soll, wenn man bedenkt, dass es sich hier um eine Unterscheidung im göttlichen Willen handelt, bei

welchem doch immer nur eine centrifugale, aber niemals eine centripetale Bethätigung stattfinden kann. Es liegt auf der Hand, dass hier der Dreizahl zu Liebe eine ganz willkürliche Unterscheidung und schablonenhafte Hinzufügung vorgenommen ist, über welche daher auch Fichte möglichst schnell hinweggleitet, weil sie ganz leer und inhaltslos ist. Bedenkt man ferner, dass dieses dritte Moment dem Selbstbewusstsein oder dem Gedanken des göttlichen Selbst auf der idealen Seite entspricht, so müsste man demnach bei der Einheit von Wille und Idee eigentlich vermuten, dass Gott sich hierdurch selber noch einmal setzt, dass also dadurch statt des einen zwei Absolute entstünden, womit der Übergang zu einer andern Auffassung des Theismus gemacht würde, als der vom Pantheismus ausgehende Fichte sie anstrebt. Was aber den idealen Prozess anbetrifft, in welchem die einzelnen Momente des göttlichen Selbstbewusstseins dargelegt werden, so versteht es sich von selbst, dass diese nur unter der Voraussetzung Gültigkeit haben, dass ein absolutes Bewusstsein vorher bereits bewiesen ist, mit der Widerlegung aber der für dieses angeführten Gründe ebenfalls von selber hinfällig werden. Dadurch hat sich nun allerdings Fichte über Baader erhoben, dass er wenigstens vorher den Versuch zu einer selbständigen Begründung des göttlichen Bewusstseins gemacht hat, und dieses ihm also nicht, wie jenem, einfach für selbstverständlich gilt. So wird zugleich der täuschende Schein vermieden, als wären die einzelnen Momente in den verschiedenen Prozessen notwendige Elemente des göttlichen Wesens, und somit ihre Auseinanderlegung zugleich die geforderte Begründung des absoluten Selbstbewusstseins, während doch diese vorangehen muss. Für den gläubigen Katholiken Baader war sie einfach durch das kirchliche Dogma gewährleistet. —

Aber gesetzt auch, der Beweis für das göttliche Bewusstsein wäre Fichte in der That gelungen, was er, wie wir gesehen haben, in Wirklichkeit nicht ist, so könnte doch immerhin selbst dann der Nachweis eines Prozesses, einer wahrhaften Lebendigkeit im Wesen des Absoluten nur dadurch als möglich vorgestellt werden, dass die Existenzform der Zeit auf Gott Anwendung findet, da die Begriffe »Prozess« und »Leben« ohne den Begriff der Zeit sich nicht denken lassen. Wir sahen schon früher bei der Darstellung Baaders, wie dessen ganze Lehre schliesslich daran notwendig scheitern musste, dass er seinen Gott in das abstrakte Jenseits der Ewigkeit versetzte und damit einen »ewigen Prozess« behauptete. Früher in seiner »Ontologie« hatte Fichte in Übereinstimmung mit Weisse gelehrt, dass Raum und Zeit die Spezifikationsformen schlechthin alles Wirklichen seien, des Absoluten sowohl, wie des Endlichen, und

dass mithin auch alles Geschehen als ein zeitlich-räumliches aufzufassen sei (Ontol. 254). In der »Spekulativen Theologie« dagegen wird diese Lehre genauer dahin gefasst, dass Fichte mit Baader den »wahren« Raum und die »wahre« Zeit von der »falschen« oder »schlechten« Raumzeitlichkeit unterscheidet. In den Begriffen des Raumes und der Zeit als der absoluten Wirklichkeitsformen soll nämlich keineswegs schon der Begriff jener trennenden Raum- und Zeitschranken enthalten sein, wodurch die endlichen Dinge zur gegenseitigen Ausschliessung, zur Sprödigkeit und Undurchdringlichkeit gegen einander gebracht werden, sowie auch den Schein des Entstehens und Vergehens erwecken, worauf die Ursache aller Bedürftigkeit und alles Übels, überhaupt das ganze Wesen der Endlichkeit beruhe (Spek. Theol. 260 ff.). Diese falsche empirisch bekannte und gegebene Raumzeitlichkeit setzt vielmehr den wahren Begriff des Raumes voraus, in welchem die expandierenden Substanzen zwar unterschieden, jedoch ohne Undurchdringlichkeit und Verfinsterung gegen einander sind, zugleich aber auch den wahren Begriff der Zeit, die nicht sich selbst nur verneinende, jeden Augenblick durch ihre Vergänglichkeit sich Lügen strafende, sondern beharrende, gegenwartsvolle Dauer sein kann. Für Gott, aber auch für die eigentliche Kreatürlichkeit, für den Keim und Grund des in jener gemeinen Zeitlichkeit Erscheinenden, d. h. für die Welt der Urpositionen und Monaden, kann nur diese Dauer Geltung haben, während allein den »schlecht« endlichen Dingen die Zeitlichkeit zukommt (263).

Man sieht, diese ewige Dauer ohne Veränderung, in welcher alle Dinge und Begebenheiten ewig zugleich sind, wo es kein Entstehen und Vergehen giebt, unterscheidet sich in Nichts von der starren Ewigkeit Baaders und macht einen Prozess im Wesen Gottes unmöglich. »Gottes Ewigkeit«, sagt Fichte, »ist seine Alldauer. Das göttliche Wesen ist daher keiner Entwicklung unterworfen, aber ebenso wenig ist damit die tote Wechsellosigkeit und starre Unveränderlichkeit in Gott gesetzt« (385). Es ist schwer, diese Sätze unter einander, noch schwerer sie mit dem Begriffe der Selbsterzeugung und des Lebens in Einklang zu bringen; denn was ist Leben ohne Entwicklung? Jene Urpositionen und Monaden sind selbst die realen Lebensakte der göttlichen Ewigkeit; indem seine ewige Einheit diese Lebensakte durchwaltet und damit zugleich eine Wechselwirkung unter ihnen hervorruft, welche sie gegenseitig in unablässige Berührung und damit in Wechsel versetzt, erzeugt Gott so das Schauspiel eines Entstehens und Vergehens oder die Zeit. Nur indem die ewigen Weltsubstanzen in Gott in ein wechselndes

Verhältnis zu einander treten, kann Zeit, Endlichkeit, der Schein des Entstehens und Vergehens eintreten. »Die Zeit, Endlichkeit ist das Abbild, die unwillkürliche Folge jener unablässigen Lebendigkeit des göttlichen Wesens, in der die innern Schöpferkräfte sich regen, lösen und verbinden, aber von der Einheit getragen, immer nur in neue Harmonien zurücklaufen« (386). Die empirische Auffassung der Zeit dagegen, welche ein wahrhaftes Neuentstehen und Aufhören in ihr erscheinen lässt, ist für Gott nicht vorhanden, »weil dieser empirische Schein überhaupt keine Realität und Wahrheit hat« (389). Somit scheint dieselbe also bloss subjektiver, im endlichen »Hirnbewusstsein« vorhandener Schein zu sein. Da das nämliche aber auch von der empirischen Auffassung des Raumes gilt, indem die realen Substanzen, welche die Erscheinung der gegenseitigen Undurchdringlichkeit und des Sichausschliessens hervorbringen, in Wahrheit nur in einander, selbst nicht geschieden, in tiefer und steter Wechselbeziehung unter einander sind, so ist hiermit der Begriff des Prozesses und des Lebens nicht nur im göttlichen Wesen selbst, sondern ebenso auch im endlichen Dasein überhaupt aufgehoben und die ganze empirische Wirklichkeit zu einem blossen Schein am Wesen des Absoluten verflüchtigt, ein abstrakter Monismus, der nicht besser ist als der Akosmismus des Spinoza, und welcher, indem er jedes reale Verhältnis zwischen Gott und Mensch zur Unmöglichkeit macht, vom religiösen Bewusstsein mit Entschiedenheit verurteilt werden muss.

Was Fichte ebenso, wie Baader, mit dieser ganzen Lehre bezweckt, das ist die Ausschliessung des Pantheismus, in den er unvermeidlich zu geraten fürchtete, wenn er den Prozess im Wesen Gottes als einen rein zeitlich realen auffasste. Allein es zeigt sich, dass diejenigen Mängel, wegen welcher er den Pantheismus perhorreszierte, in seiner eigenen Gotteslehre sich erst recht einstellen, weil sie das religiöse Bewusstsein nicht befriedigen kann, welches mit Recht ebenso die Realität des Absoluten, wie auch die Realität des empirischen Daseins für sich fordert. Es hilft nichts, dass Fichte mit Entschiedenheit die Objektivität (nicht bloss Subjektivität) der Zeit und des Raumes behauptet; was er hier unter Zeit und Raum versteht, das ist eben nur sein unglücklicher Begriff der wahren Zeit und des wahren Raumes, während die empirische Raumzeitlichkeit, auf die es doch wesentlich ankommt, nach seinen eigenen Konsequenzen bloss als subjektiver Schein besteht und auf das Wesen der Dinge keinen Einfluss ausübt. Die wahre Wirklichkeit, die Welt der Urpositionen und Monaden, besteht nach ihm eigentlich bloss im Bewusstsein Gottes, und man kann sich nur schwer davon eine Vor-

stellung machen, wie sie vermöge der Schöpfungskraft des göttlichen Denkens zugleich als reale gesetzt sein kann. Wenn die endlichen Raum- und Zeitverhältnisse in ihr als Wechselbeziehungen der Monaden unter einander existieren, wie hat man sich diese Wechselbeziehungen real zu denken, da sie ja nicht nur in der Idee vorhanden sind? Man sollte doch wohl annehmen, bei der wesentlichen Einheit von Wissen und Willen im Absoluten würden die Zeitverhältnisse zugleich als zeitliche (d. h. »schlecht« zeitliche) real gesetzt, womit dann allerdings wieder der Pantheismus sich einstellte.

Und woher kommt es überhaupt, wenn in ihm Wissen und Wollen thatsächlich Eins sind, dass das reale Universum in Gott nicht zugleich zusammenfällt mit dem endlichen Dasein? Diese Frage beantwortet Fichte dahin, dass zur Schöpfung der endlichen Welt, um die Form der Endlichkeit hervorzubringen, noch ein besonderer Wille in Gott angenommen werden müsse, der als »Wille ad extra« wohl zu unterscheiden sei von jenem »Willen ad intra«, durch welchen Gott seinen Gedanken des unendlichen Universums in ihm realisiert (405). In keinem Sinne nämlich bedarf Gott der endlichen, gewollten Welt zu seiner Vollendung oder Wirklichkeit, wie der Pantheismus behauptet. Vielmehr ist die Welt etwas, was eben so gut auch nicht sein könnte; ihre Schöpfung folgt nicht aus der Idee Gottes, lässt sich nicht a priori oder aus dialektischer Notwendigkeit erweisen, sondern von der Urthat des göttlichen Schaffens giebt allein das Urfaktum einer Weltwirklichkeit (eines nicht Gott seienden Daseins) uns Kunde (347). Wenn sonach der an sich schlechthin allgenügsame Gott, der also eben so gut auch weltlos verharren könnte, dennoch ein Wirkliches setzt, das auch nicht sein könnte, so ist diese That eben nur als freie, als Werk seiner Selbstbestimmung, als Willensthat zu denken (183). Die zeitlich werdende Schöpfung ist aber keineswegs bloss die Realisierung der nur ideellen göttlichen Vorbilder, sondern, da Ideales und Reales, Idee und Stoff in Gott als wahrhaft vereint zu denken sind, so ist sie die Folge der Realität, welche jene Ideen im göttlichen Wesen schon ursprünglich besitzen (285). Seine eigene substantielle Natur ist dieser Stoff (die *prima materia*) der Schöpfung, in welcher sein Wollen hineintritt, nicht um ihm eigentlichere Wirklichkeit — denn das ist nicht möglich — sondern um ihm eine andere Form von Wirklichkeit, nämlich die der Zeitlichkeit und Sonderung zu geben (351). Das eigentlich Weltschöpferische besteht also nur in der Auflösung jenes einenden, temperierenden Bandes, welches das Realuniversum in Gott zusammenhält, um dasjenige in gesonderte Existenz zu setzen, was vor der Schöpfung oder ohne Beziehung auf solche gedacht, nicht für sich besteht (286).

Die Frage, warum denn Gott Endliches geschaffen, und was ihm die Veranlassung zur Schöpfung gab, diese Frage wird von Fichte verschieden beantwortet. In der »Idee der Persönlichkeit« behauptet er, dieselbe sei für uns völlig bedeutungslos, sie falle schlechthin jenseits unseres Gesichtspunktes, weil wir uns nicht apriori in Gott versetzen oder ihn an sich selbst zum heuristischen Deduktionsprinzip machen könnten (a. a. O. 56). Nach der »Spekulativen Theologie« dagegen soll der Grund zur Schöpfung einer endlichen Welt und zugleich das höchste Endziel der letzteren in dem göttlichen Entschluss zu denken sein, die in ihm ewig verbundenen Momente seiner Liebe gesonderten Wesen in Liebe und Gegenliebe mitzuteilen, um selbst so diese Liebe gegen das ihm Äussere, Geschöpfliche tiefer zu empfinden, welches, in Gegenliebe ihm verbunden, sich rückwärts zu ihm wendet (344). Wenn Fichte dies »die gnaden- und sinnreichste Erfindung des göttlichen Gemütes« nennt, so scheint das eine seltsame »Gnade« zu sein, die im Grunde nur aus lauterer Selbstsucht handelt, um sich selber im Endlichen um so mehr zu geniessen. Auch kann sie doch sicherlich nur dann von den endlichen Geschöpfen als eine besondere Wohlthat angesehen werden, wenn das Dasein einen bedeutenden Vorzug vor dem Nichtsein hat, eine Behauptung, die Fichte wohl selber nicht wird aufrecht erhalten wollen, der wegen des Bösen und des Übels in der Welt eine Theodicee für nötig hält, und nach welchem die Ursache alles Bedürfnisses und alles Übels eben in der endlichen, durch die Schöpfung gesetzten Zeiträumlichkeit beruhen soll. Übrigens liegt es auf der Hand, dass diese Annahme einer besonderen Schöpfung seiner Lehre von der wahren und falschen Zeiträumlichkeit widerspricht, nach welcher das (schlecht) Endliche bloss subjektiver Schein und eine »Auflösung des einenden Bandes« in Wahrheit garnicht statt hat. —

Mit seiner Lehre von der »Natur in Gott und einer besonderen Schöpfung« des endlichen Daseins, welches sich eben hierdurch von jenem ewigen Realuniversum unterscheidet, hat Fichte den Pantheismus allerdings überwunden, da nach ihr eine Vermengung der beiden Welten nicht wohl möglich ist. Allein es fragt sich, ob dieser Sieg nicht zu teuer erkaufte ist, und ob nicht gewichtige Gründe vorhanden sind, welche gegen die von Fichte vertretene Ansicht sprechen. Wir sahen, dass in Gott zwei besondere Willen existieren: der Wille ad intra, welcher die substanzielle Grundlage des unendlichen Realuniversums bildet, und der Wille ad extra, der die endliche Welt realisiert. »Aber mit der endlichen Form des also Gewollten tritt nun auch eine andere Form des göttlichen Bewusstseins von demselben ein, und Gott wäre ein unvollkommenes

Wesen, nicht das vollkommenste, wenn er das Endliche nicht auf ebenso adäquate Weise als Endliches zu erkennen vermöchte als die eigene ewige Natur« (405). Sonach haben wir in Gott auch zwei verschiedene Bewusstseine zu unterscheiden. »Das ewige Allbewusstsein Gottes hat die Urpositionen- und Monadenwelt, die realen Vorbilder der endlichen Dinge, zum Inhalte und ist mithin das integrierende ideale Moment zu seiner ewigen Realität oder Natur, darum aber in beiderlei Hinsicht wahre Negation aller endlichen Bestimmungen. Es schliesst aus, was wir als Vorher und Nachher und als eine sich gegenseitig verneinende Folge von Zeitmomenten anschauen.« »Hierin ist daher keinerlei Wechsel und kein Zeitunterschied, weder ein künftig erst zu Erkennendes, noch etwas, das aus dem Lichte des Erkennens in Vergessenheit treten könnte, sondern wie in Gottes Wesen das Unendliche ist, ewig und vollendet, wie wahrhaft überhaupt Nichts zu entstehen oder zu vergehen vermag, so ist auch Gottes Wissen dieser ursprünglichen Daseinsform völlig adäquat.« Aber eben deshalb ist es nicht identisch mit seiner Weltallwissenheit, weil in ihm gerade das Spezifische ausgeschlossen ist, wodurch das Endliche als Endliches gewusst, vom Ewigen unterschieden wird (406). Hier, in Gottes Weltallwissenheit, sind die für unser Bewusstsein absoluten (unabstrahierbaren) Unterschiede der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wirklich, aber nur auf relative, vermittelte Weise; sie sind gültig für seine Weltallwissenheit, aber ebenso sind sie umfasst und getragen von dem ewigen Allbewusstsein Gottes, welches die allvermittelnde Einheit in jenen Wechsel hineinschaut. Wiewohl es daher auch für Gott ein wahrhaft Zukünftiges im endlichen Weltverlauf geben muss, und sogar auch, indem bei jedem eigentlich neuen Weltereignis die Kreatur als Mitwirkende sich zeigt, in diesem Sinne verschiedene Möglichkeiten nicht umgangen werden können, so ist dies dennoch nach dem Umfange aller darin enthaltenen Möglichkeiten in der Idealwelt vorausgenommen, in deren Einheit und Ineinanderbeziehung ewig umschlossen ist, was als das fernste Ziel der Weltentwicklung vorausgeschaut wird (407).*)

Diese Annahme eines doppelten Bewusstseins in Gott ist völlig berechtigt und die notwendige Folge eines jeden konsequent ausge-

*) Diese fichteschen Unterscheidungen zwischen dem Willen ad intra und dem Willen ad extra, dem Allbewusstsein und der Weltallwissenheit Gottes entsprechen genau den Begriffen *νοῦς* und *ψυχή* bei Plotin mit allen Konsequenzen in Bezug auf Raum und Zeit; nur dass bei Plotin das *ἐν*, der *νοῦς* und die *ψυχή* zugleich die drei Phasen des Prozesses und die drei Hypostasen des Göttlichen repräsentieren.

dachten theistischen Gottesbegriffs. Verwickelt wird die Sache nur dadurch, dass bei der Einheit von Wissen und Wollen in Gott die geschauten Möglichkeiten im Allbewusstsein zugleich als reale angenommen werden müssen. „Was da werden soll in entlegenster Weltgestaltung — so gewiss also überhaupt eine Zweckverknüpfung in der Weltthatsache vorliegt — das muss ebenso gewiss schon ewig sein, sonst vermöchte es nimmer zu werden, — aber nicht bloss idealer Weise, in göttlicher Voraussicht, wie man sich gewöhnlich mit diesem Gedanken begnügt hat, sondern ewig real in der Natur Gottes und somit auch in seinem eigenen Allbewusstsein“ (409). Man sieht, Fichte scheut sich nicht, die äussersten Konsequenzen seiner Lehre zu ziehen. Leider ist es nicht nur völlig unmöglich, sich diesen Zustand der realen Möglichkeiten in Gott vorzustellen, sondern die Schöpfung der Welt erscheint hiernach rein überflüssig und zwecklos, da alles, was sich im Endlichen ereignen kann und einmal ereignen wird, ja bereits real und in weit reinerem und erhabenerem Zustande vorhanden ist. Damit wird aber die ganze Schöpfung und die Weltthatsache überhaupt zur völligen Unbegreiflichkeit verurteilt und kann höchstens nur noch als blosser Laune, aber nicht mehr als das freie Werk der Liebe Gottes angesehen werden. Dazu kommt dann noch, dass diese ganze Annahme schwer verträglich ist entweder mit der Allwissenheit Gottes oder mit der vom Theismus so sehr betonten Freiheit des Menschen. Wenn nämlich Fichte sagt, dass bei jedem neuen Weltereignis auch die Kreatur sich als mitwirkend zeigt, so ist das eine ganz löbere Behauptung, da Gott bei seiner Allwissenheit doch voraussehen muss, für welche der vorhandenen realen Möglichkeiten die Kreatur sich bei ihrem Handeln entscheiden wird, womit dann die anderen Möglichkeiten sich als überflüssig herausstellen und nicht abzusehen ist, warum auch sie noch besonders real sein sollen. Wenn aber diese realen Möglichkeiten doch bestehen und die Kreatur wirklich rein aus sich selber wählt, dann ist die Allwissenheit des Absoluten aufgehoben und damit der Begriff Gottes von Grund aus vernichtet. Die Freiheit des Menschen soll darin bestehen: »dass Gott innerhalb der endlichen Welt nur unter den Bedingungen der Selbstständigkeit des Geschöpfes, seiner Vermittelung sich unterordnend und nur durch diese hindurchwirken will, obwohl es im Begriffe Gottes als unendlichen Wesens liegt, dies auch nicht zu wollen und nur nach seiner Natur wirken zu können« (428). Es ist offenbar, dass diese Annahme den fichteschen Panentheismus in einen Deismus verwandelt, der mit seinem thatenlos zuschauenden transcendenten Gott noch schlimmer ist als der von ihm verurteilte

Pantheismus und welcher das religiöse Bewusstsein noch viel weniger befriedigt. Alle diese Mängel aber und widerspruchsvollen Konsequenzen entspringen lediglich aus seiner Annahme eines Selbstbewusstseins Gottes. Daher kann es denn auch nicht überflüssig erscheinen, die Frage nach dem absoluten Bewusstsein noch einmal auch von einer anderen Seite zu betrachten und zu sehen, wie sich das Bewusstsein Gottes im endlichen Bewusstsein widerspiegelt —

Das spezifische Wesen des menschlichen Geistes beruht nach Fichte auf drei Merkmalen: auf dem apriorischen Inhalt der Ideen, auf dem allgemeinen Denken und dem Selbstbewusstsein (Anthropol. 575). Mit Recht sucht nun Fichte mit Berufung auf Kant den apriorischen Charakter aller dieser Bestimmungen nachzuweisen. Die apriorischen Ideen sind nicht bloss die Form oder der Ausdruck des Bewusstseins, sondern es sind vorherbestimmte Anlagen unseres realen, selbst apriorischen Geisteswesens, welches, indem sich der Geist als plastisch bildende Phantasie aus der Bewusstlosigkeit ins Bewusstsein herauslebt, nunmehr auch in diesem Bewusstsein wirkend, darin als ein Vorempirisches sich kenntlich machen. Da aber solches Apriorisches (Unbewusstes) schlechthin jedem Weltwesen eingeblendet ist, so liegt in ihm die Kontinuität nicht nur der Menschen untereinander, sondern auch mit den übrigen Wesen der Welt: es bildet den Grund des Weltzusammenhangs und der ewigen Harmonie der Dinge. Aus ihm nimmt zugleich auch das Denken seinen Ursprung. »Denn es ist die Seichtigkeit selbst, dasselbe nur in dem bewusst reflektierenden Denken des Menschen vorhanden zu glauben, welches die gewöhnliche Logik betrachtet« (ebd. 582). Nur so ist nicht nur die Apriorität des Denkens, sondern auch die Einheit des Subjektiven und Objektiven zu erklären. Das wirkliche Denken nämlich, die werktätige Vernunft, fällt selbst schon innerhalb jenes Gegensatzes: »es ist die mit der Sinnlichkeit schon verwachsene, aus ihr sich erhebende Bewusstseinsform des Geistes, die selber daher auf der Seite des Subjektiven steht. Der Grund ihrer Einheit mit dem Objektiven liegt jenseits alles Bewusstseins, in jenem gemeinsamen Ursprunge alles Endlichen, in welchem der Geist selber noch ein Objektives und in Einheit mit allen Dingen ist, woraus von selbst sich ergibt, warum die Kategorien des Denkens und die Ideen des Geistes mit der (wahren) Natur der Dinge in Übereinstimmung stehen, ja, ebenso Gesetze der Natur, wie des Geistes, des Seins, wie des Denkens sein müssen« (580—83). Der Geist ist daher an sich weder subjektiv, noch objektiv, sondern er trägt den Keim dieses Gegensatzes in seinem apriorischen Ansichsein verschlossen, während die Vernunft,

soweit sie durch die Sinnlichkeit hindurchgegangen ist, das reflektierte, diskursive, menschliche Denken, eben nicht mehr die ursprüngliche Gestalt der Vernunft und des Geistes sein kann, sondern als eine vom Umwege durch die Sinnlichkeit hindurch vielfach verdunkelte und mit dem Gepräge der Endlichkeit behaftete sich verrät (589). Anderseits ist dennoch gerade diese, wie sehr auch depotenzierte Vernunft das einzig und wahrhaft Vermenschlichende in uns, vermöge welcher sich der Mensch zum Selbstbewusstsein und damit zur Persönlichkeit erhebt und dasjenige in der Erscheinungswelt wird und in das Licht des Bewusstseins erhebt, was er an sich, in der tiefen Verborgenheit seines Wesens schon ist oder war: ein vor- oder übersinnliches, das Ewige in die Welt der Erscheinung ausgestaltendes Geistweisen, ein Offenbarer der göttlichen Geheimnisse der Geisterwelt (586).

Mit diesen Sätzen, in welchen Fichte zugleich mit voller Klarheit das Tiefste, was sich über das Wesen des Geistes sagen lässt, ausgesprochen hat, erscheint nun seine Annahme des göttlichen Bewusstseins von ihm selbst widerlegt. Denn dieses Apriorische in allem Dasein, welches jenseits alles Bewusstseins liegt und den Grund und Zusammenhang der Weltwesen bildet, was ist es anders als das Absolute, Gott, das einende Band aller endlichen Dinge und zugleich der innerste Grund ihres Wesens? Es ändert hieran nichts, dass Fichte behauptet, die vorempirische Grundlage des Menschen sei nicht zu denken als irgend eine unpersönliche »Allgemeinvernunft«, als »universaler Weltgeist«, wie der Pantheismus annimmt, vielmehr sei der Geist schon in seinem vorbewussten Wesen durchaus als individualisierter aufzufassen, als Keim von Einzelpersönlichkeiten (Psychol. I. VIII). Die Einzelgeister, die Urpositionen und Monaden, welche den Kern der endlichen Weltgeister bilden, sind als »vorbewusste« jedenfalls unbewusst, da ja der erste Ursprung des Bewusstseins nur das Produkt einer Gegenwirkung sein kann, mit welchem das reale, »an sich noch nicht bewusste« Seelenwesen einen äusseren Reiz beantwortet (Psych. I. 6); und das Absolute, als das sie einende Band und der innerste Kern ihres Wesens, kann ebenfalls kein Bewusstsein haben, mithin nicht persönlich sein. Denn es müsste sich seines eigenen Bewusstseins erst entäussern, wenn es sich zum Träger jener machen wollte, falls man sich nicht zu der ungeheuerlichen Annahme versteigen wollte, dass die unbewussten Geister von dem bewussten Absoluten gleichsam dämonisch »besessen« würden. Nun scheint allerdings Fichte mit dem Worte »unbewusst« nur das Freisein von den Formen des endlichen oder »Hirnbewusstseins« zu meinen, während

den Urpositionen oder Urgeistern vielmehr ein höheres, sogenanntes »Vollbewusstsein« zukommt (Anthropol. 429 ff.). Allein dies müsste nicht nur ein seltsames Bewusstsein sein, als welches immer nur auf dem Gegensatze des Subjektiven und Objektiven beruhen kann, da ja der Geist, wie wir oben sahen, an sich weder subjektiv, noch objektiv sein soll, sondern es würde durch diese Annahme auch die Vorstellung des Besessenseins nicht beseitigt, wenn das bewusste Absolute nunmehr in und durch die bewussten Einzelgeister wirkte. Übrigens ist das Erhobensein über den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, welches eben den Begriff der Grenze und der Endlichkeit einschliesst, etwas so unendlich viel Höheres als das Behaftetsein mit diesem Gegensatze, dass hiernach bei der Annahme eines göttlichen Bewusstseins die endlichen Geister weit über den göttlichen Geist erhoben würden und damit dieser selbst zum überflüssigsten Wesen von der Welt herabgesetzt wäre. Es bleibt mithin gar nichts anderes übrig, als entweder am Bewusstsein des Absoluten festzuhalten und damit auf alle Möglichkeit einer Erklärung des Verhältnisses des letzteren zu den endlichen Individualgeistern zu verzichten, oder das göttliche Bewusstsein aufzugeben und das Absolute als das »Unbewusste« zu bestimmen. In letzterem Falle können natürlich auch die Urpositionen und Monaden nicht mehr als bewusste angesehen werden, da sie ja nur die äussere oder reale Seite des unbewussten Absoluten bilden und das Bewusstsein erst vermittels ihrer zustande kommen soll. Dann ist es aber auch nur mehr eine sekundäre Frage, ob sie noch als selbständige, individualisierte, als Keim von Einzelpersönlichkeiten anzusehen sind. Die Antwort hierauf ist nicht schwer zu geben, wenn man bedenkt, dass sie als unbewusste über den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven erhaben sein sollen, ein Gegensatz, ohne den sich ein Individuelles ebensowenig denken lässt, wie eine Persönlichkeit ohne Bewusstsein. Fichtes »vorbewusste«, vollbewusste, individualisierte Monaden, die erst den »Keim einer Persönlichkeit« bilden und doch schon an sich persönlich sein sollen, sind so seltsame, aus den widerspruchsvollsten Elementen zusammengeflochte Halbnaturen, dass sie auch innerhalb seiner eigenen Ansicht nicht aufrecht zu erhalten sind. Muss somit ihr Bewusstsein, ihre Individualität und damit zugleich ihre Selbständigkeit verworfen werden, so ist nun gar kein Grund mehr vorhanden, ihre Gesamtheit noch als eine besondere Welt jenseits des endlichen Universums aufzufassen, sondern dieselbe fällt zusammen mit der endlichen Welt, ist nur mehr eine, und zwar die einzige Erscheinung des Absoluten, und der scheinbar bereits bezwungene Pantheismus

behauptet als letzte Konsequenz doch schliesslich das Feld. Um übrigens auch noch Fichtes Beweis für das göttliche Bewusstsein aus den ekstatischen Zuständen des Geistes, dem Hellsehen und Somnambulismus anzuführen (Spek. Theol. 270), so erscheint doch die Annahme weit einfacher und plausibler, dass das unbewusste Absolute (gleich dem Instinkt) auf das endliche Hirnbewusstsein einwirkt, als dass ein bewusstes Absolutes den Umweg durch das Bewusstsein der Monaden nimmt, um durch sie erst im Hirnbewusstsein offenbar zu werden. —

Hiernach möge nur noch kurz angedeutet werden, dass Fichte seinem Absoluten neben Intelligenz und Willen auch noch die Eigenschaften des Gemütes und der Liebe zuschreibt. Es sind dies psychologische Begriffe, die der Theismus immerhin mit einem gewissen Rechte auf seinen Gott überträgt, der nach ihm ja nicht nur spontan sich bethätigende Wirksamkeit ist, sondern dessen Spontaneität zugleich umgebogen ist zur Reflexion, Begriffe, die aber mit dem Bewusstsein Gottes stehen und fallen. In diesen beiden Eigenschaften soll sich nun der wahre Begriff der Persönlichkeit erst vollenden. Gott als Gemüt, als die geistige Substanz alles dessen aufgefasst, was sich im Menschen als das Höchste, Unwillkürlichste, Beseligendste ankündigt, dies erst giebt den vollständigen Begriff des Geistes und macht die fichtesche Gotteslehre zum »konkreten« oder zum »ethischen Theismus« (340). Zugleich hat hiermit die Spekulation, wie Fichte rühmend hervorhebt, »vielleicht zum ersten Male in streng wissenschaftlicher Entwicklung einen Begriff des Absoluten erreicht, der auch die Probe des Gemüts bestehen kann, der den menschlichen Geist über sich erhebt, indem er ihn aufs Tiefste befriedigt« (332).

Wir können in dieses Eigenlob Fichtes nicht einstimmen, nachdem wir gesehen haben, an wie bedenklichen Mängeln sein Gottesbegriff krankt und wie derselbe nach gewissen Richtungen hin nicht imstande ist, auch nur den notwendigsten und berechtigtesten Anforderungen des religiösen Bewusstseins zu genügen. Fichtes philosophische Bedeutung liegt nicht in dem von ihm vertretenen ethischen Theismus, der sich vielmehr überall nur störend eindringt und ihn verhindert hat, die letzten Konsequenzen seiner tief gehenden anthropologischen und psychologischen Untersuchungen zu ziehen und das Absolute als das »Unbewusste« auszuprechen. Eben in der nachdrücklichen Betonung dieses »Unbewussten« auf Gebieten, die im allgemeinen nur auf ihrer Oberfläche behandelt werden, und wo der »Tiefsinn« als »unwissenschaftlich« verpönt zu werden pflegt, zeigt Fichte sich als einen echt spekulativen Denker und er

hat damit unmittelbar die Saat gelegt, die einem Andern vorbehalten blieb, zu ernten und damit die ermattete Spekulation zu neuem und reicherm Leben zu erwecken. Fichte ist der Anthropologe und Psychologe des gesammten spekulativen Theismus, wie E. v. Hartmann ihn mit Recht bezeichnet, und seine zweibändige »Psychologie« verdient, wenn man von den in ihr enthaltenen theistischen Elementen und einer vielleicht allzu kritiklosen Behandlung abnormer menschlicher Seelenzustände absieht, auch heute noch die Beachtung der Philosophen; sie enthält jedenfalls des Vortrefflichen so viel, dass sie es nach gewissen Richtungen hin wohl aufnehmen kann mit manchem neueren Erzeugnis auf diesem Gebiete und wenigstens hoch dasteht über jenen systematisierten Sammlungen von Trivialitäten, die heute so vielfach unter dem Namen »Psychologie« in der Welt umhergehen.

Weisse.

Christian Hermann Weisse (1801—1866) gehört nicht zu jenen Theisten, die in ihrer Opposition gegen den Pantheismus das hegelsche System von Anfang an nur zum Gegenstande ihrer kritischen Ausfälle und Widerlegungen machten; vielmehr war er selbst eine Zeit lang ein eifriger Anhänger dieses Systems gewesen und hatte als solcher die ganze Gewalt des hegelschen Geistes auf sich einwirken lassen und die von ihm gefundenen Grundwahrheiten in sich aufgenommen. Tiefer als irgend ein anderer unter den Theisten war er in den Geist des Hegelianismus eingedrungen und so konnte er sich auch nur langsam und allmählich den bestrickenden Banden dieses Systems entwinden. Wenn seine früheren Schriften die Abweichungen vom hegelschen Standpunkt nur erst in ganz allgemeiner Weise enthalten, so gesteht Weisse in seiner Schrift über »Die Idee der Gottheit« (1833) selbst, dass sein System nicht, wie er anfangs geglaubt habe, das nur teilweise modifizierte hegelsche, sondern ein von Grund aus neues sei. »Nicht absichtlich«, sagt Weisse hier, »sondern durch die Notwendigkeit der Sache gedrungen, finde ich mich den Anhängern Hegels gegenüber in dem Falle, zu handeln wie die Sibylle mit dem Tarchonius: einmal verschmäht, biete ich ihnen zum zweiten und dritten Male eine immer geringere Masse dessen, was ihnen für Wahrheit gilt, um den wiederholt gesteigerten Preis immer höherer Zugeständnisse«. Und in der That erweisen sich seine Abweichungen von Hegel als so tiefgreifend und, in ihre Konsequenzen verfolgt, so bedeutungsvoll, dass man Weisse nicht mehr unmittelbar zu den Hegelianern zählen kann, sondern gezwungen ist, das von ihm vorgetragene System als ein ganz neues und eigenes anzuerkennen.

Den Hauptmangel des hegelschen Systems sieht Weisse mit Recht in seinem einseitigen Panlogismus, der ebenso den That-sachen der Wirklichkeit widerspricht, wie er die Bedürfnisse des Herzens und Gemütes notwendig unbefriedigt lässt. Die Welt lässt sich nicht in ein blosses System von objektivierten Gedanken auf-

lösen; es bleibt immer und überall noch ein dunkler Rest zurück, der einer ganz andern Quelle als der stofflosen Schattenwelt der absoluten Idee entstammen muss. Diese Einsicht, die auch in Schellings Bewusstsein aufgegangen war und ihn veranlasste, seine frühere bloss »negative« Philosophie zur »positiven« Philosophie umzuformen, sie bildete ebenso für Weisse das Kern- und Grundmotiv, um das hegelsche System über sich selbst hinauszuführen und seinen gemüthlosen und kalten Rationalismus in einen neuen, lebenswärmeren Standpunkt aufzuheben. Dieses durchaus berechtigte Bestreben Weisses fand seinen ersten umfassenderen Ausdruck in dessen »Grundzügen der Metaphysik« (1835), in welchen die zum Teil recht wesentlich modifizierte Logik Hegels durch das Willensprinzip oder das Prinzip der Freiheit ihre Ergänzung erhält. Nicht berechtigt dagegen war es, dass Weisses Bestreben zugleich dahin ging, den völlig konsequenten Pantheismus Hegels in widerspruchsvoller Weise zum Theismus umzubilden und auf den Thron der hegelschen Dialektik den dreieinigen Gott des christlichen Dogmas zu erheben.

Weisse war ein hochspekulativer Kopf, der an scharfsinniger Kombinationskraft sich mit Hegel messen konnte und an kühnem Fluge seiner Gedanken hinter Schelling nicht zurückstand, an philosophischer und theologischer Gelehrsamkeit aber beide entschieden übertraf; er ist vielleicht der einzige Philosoph in der nächstfolgenden Periode nach dem Abscheiden Hegels, dessen Name es verdient, unmittelbar nach diesem genannt zu werden. Nicht mit Unrecht, wenigstens für seine Zeit, sagt daher auch sein Schüler Rudolf Seydel in seinem »Nekrolog Christian Hermann Weisses« von ihm, dass er der grösste deutsche Philosoph seit Schellings Tode und derjenige sei, welcher die Hauptlinie der philosophischen Entwicklung nach Hegel allein in ebenbürtiger Weise fortgeführt habe. Um so bedauerlicher ist es, dass Weisse seine ganze spekulative Kraft auf die Lösung eines prinzipiell unlösbaren Problems verwandte und damit die Bedeutung seiner eigenen Leistungen selbst verkümmerte, die sie für die gesamte Philosophie hätten haben können. Jetzt sind seine Arbeiten vor allem auf dem Gebiete der Metaphysik ebenso unbekannt und vergessen, wie diejenigen der meisten übrigen Theisten, und höchstens sein gehaltvolles »System der Ästhetik« (1830) führt noch ein stilles und verborgenes Dasein in den bekannteren Werken neuerer Ästhetiker, die viele von seinen Grundideen weidlich ausgebeutet haben, ohne den Namen ihres wahren Urhebers anzuführen. Nicht einmal die Theologie und theologische Forschung scheint ihm das rechte Andenken bewahrt zu haben, das man von ihr noch am

ehesten erwarten sollte. Und doch hat Weissse sich gerade auf diesem Gebiete unleugbare Verdienste erworben sowohl durch seine Evangelienkritik, wie auch vor allem durch sein ernstes und gründliches Bestreben, Theologie und Philosophie mit einander zu versöhnen und die erstere zu einer Zeit, wo Glaubenslosigkeit und rücksichtslose, unerbittliche Kritik ihre tiefsten Grundlagen und notwendigsten Voraussetzungen zu untergraben, drohten, von neuem aus dem ewig frischen Borne der Philosophie zu stärken und gegen den Ansturm ihrer Gegner zu waffnen.

Während die früheren Schriften Weisses, wie die »Metaphysik« und die »Idee der Gottheit«, welche die absolute Persönlichkeit dialektisch aus den Ideen der Wahrheit und Vollkommenheit abzuleiten sucht, noch rein philosophische Werke sind und als solche beurteilt werden müssen, lassen seine Veröffentlichungen von nun an immer mehr erkennen, dass ihr Verfasser sich eingehend und ernstlich mit ausschliesslich theologischen Studien befasst hat und neben den philosophischen zugleich auch rein kirchlich-dogmatische Interessen verfolgt. Schon in seinem »Sendschreiben an J. H. Fichte: das philosophische Problem der Gegenwart« (1842) tritt neben seiner Bekanntschaft mit der böhmischen Mystik und den theologischen Schriften des Augustinus das Bestreben Weisses hervor, Metaphysik und Dogma mit einander in Einklang zu bringen und den von ihm selber gelehrtten Gottesbegriff als in Übereinstimmung mit demjenigen der christlichen Kirchenlehre nachzuweisen. Zugleich enthält diese sehr bedeutende Schrift, in welcher sich Weissse von J. H. Fichte lossagte, weil man dessen Philosophie häufig mit der seinigen zusammenstellte, höchst interessante und wertvolle Aufschlüsse über sein näheres Verhältnis zu Schelling und Hegel, sowie darüber, wie er die Lehre derselben aufgefasst sehen wollte. Treten indess hier die genannten Bestrebungen Weisses immerhin noch mehr hinter der Polemik zurück, so stellt sich, von kleineren Abhandlungen abgesehen, seine im Jahre 1849 anonym erschienene Schrift: »Über die Zukunft der evangelischen Kirche; Reden an die Gebildeten deutscher Nation« ganz offenkundig als ein Versuch zur Vermittelung zwischen Glauben und Wissen dar und machte seiner Zeit als solcher einen tiefen Eindruck. Alle diese früheren Arbeiten Weisses wurden jedoch in den Schatten gestellt durch sein grosses dreibändiges Hauptwerk, das in den Jahren 1855—62 unter dem Titel: »Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums« erschien. Hier zeigt sich Weissse auf der Höhe seines Wissens und Könnens, ganz durchtränkt von theologischer Gelehrsamkeit, die bei weitem den grössten Teil seines

Werkes einnimmt und nicht immer eben zum Vorteil des Ganzen oft gewaltsam die philosophische Gedankenentwicklung unterbricht und üppig zwischen den rein spekulativen Deduktionen wuchert, sodass es schwierig sein dürfte, zu entscheiden, ob man das Werk eher der Philosophie oder vielmehr dem theologischen Gebiete zuweisen soll. Jedenfalls nimmt dasselbe mit seinem aufrichtigen Bemühen, nachzuweisen, wie zwischen dem richtig verstandenen Dogma und einer wahren Philosophie kein Zwiespalt bestände und dabei zugleich dem christlichen Dogmengebäude durch die Ergebnisse der Spekulation ein neues und festeres Fundament zu geben, mit seinen in die Tiefe dringenden Untersuchungen und seiner Fülle von anregenden Ideen eine hervorragende, ja, vielleicht die hervorragendste Stelle unter allen Werken ähnlicher Richtung ein, und man kann es vom Standpunkte der Theologie aus nur bedauern, dass die phil. Dogmatik infolge ihres schwierigen philosophischen Gehaltes und ihrer etwas schwerfälligen Darstellungsweise im Staube der Bibliotheken vermodert. Alles, was Weisse in früheren Schriften gelehrt hat, findet sich hier, wie in einem allgemeinen Pantheon, wieder zusammen und erhält dabei gleichzeitig seinen endgültigen Abschluss; so umschliesst das Werk mehr, als der Titel verspricht, nämlich das ganze weissesche System im Umriss und kann somit als eine Art von Encyklopädie desselben angesehen werden. An die phil. Dogmatik hat sich daher auch vor allem eine Darstellung der weisseschen Gotteslehre zu halten, und zwar kann sie um so eher von jener anderen Schrift abstrahieren, welche diesen Gegenstand besonders behandelt, nämlich der »Idee der Gottheit«, als die Grundgedanken der letzteren, die Weisse auch später noch als wahr anerkannt hat, in seinem grösseren Werke mit enthalten sind, während er im übrigen dort selbst bemerkt, zu allen einzelnen Teilen ihrer Ausführung könne er sich jetzt nicht mehr bekennen (Phil. Dogm. I. 364). Eine etwas populärere, von allem überflüssigen theologischen Beiwerk losgelöste Darstellung seiner Gotteslehre ist übrigens unter der Überschrift »Gott« in der Ersch-Gruberschen »Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste« (Section I) enthalten, die aber wesentlich Abweichendes nicht enthält, und auf welche hier darum nur kurz hingewiesen werden mag. —

Weisse beginnt seine Philosophische Dogmatik mit der Theologie oder der Lehre von Gott, weil an dem Begriffe Gottes aller andere Inhalt religiöser Erfahrung hängt und er durch ihn in allen seinen Teilen bedingt und begründet ist. Da nun aber dieser Begriff für uns kein Unmittelbares und Voraussetzungsloses, nicht ein durch die Erfahrung als solche Gegebenes ist, so hat sich die Wissen-

schaft an ihrem Beginn aus der reinen Vernunftspekulation und aus der allgemeinen philosophischen Weltbetrachtung diejenigen Erkenntnisbestimmungen zum Bewusstsein zu bringen, welche sie dazu berechtigen, dem Begriffe Gottes auch objektive Gültigkeit beizumessen. Diese Notwendigkeit findet ihren Ausdruck in den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes (a. a. O. I. 304).

Der Nerv zunächst des ontologischen Beweises liegt darin, dass der menschliche Verstand bei der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit der ihn umgebenden Existenz sich nicht beruhigen kann, so lange er nicht in der Erkenntnis eines schlechthin Notwendigen, nicht nicht sein und nicht anders sein Könnenden, die er nicht aus sinnlicher Erfahrung, sondern allein aus reiner Vernunft als ein völlig Apriorisches geschöpft hat, die Bürgschaft gewinnt, durch welche allein er imstande ist, sich der gegenständlichen Existenz des Existierenden zu versichern (312). Eine solche reine, unbedingte Notwendigkeit tritt dem empirischen Verstande aber nur entgegen in der Gestalt des logischen Satzes vom Grunde und in dem aus ihm hervorgehenden Begriffe der Denk- und Daseinsmöglichkeit, welcher besagt, dass alles dasjenige möglich sei, was nicht zu sich selbst im Widerspruch steht (318 ff.). Hierin ist aber nichts weiter enthalten, als dass schon die reine Vernunft, ohne damit ein Wirkliches zu setzen oder vorauszusetzen, alle Möglichkeit des Daseins und Geschehens an gewisse positive Grundbedingungen knüpft, die als Urformen desselben dem Möglichen eine Gestaltung geben, ehe denn es ist oder geschieht: diese eben sind die Urmöglichkeit oder das Urkönnen selbst und als solche der alleinige Inhalt der reinen Denknöthwendigkeit; sie sind das Absolute der reinen Vernunft, der erste und eigentliche Gegenstand der philosophischen Spekulation zu allen Zeiten. Die Urmöglichkeit, die allem Wirklichen dem Begriffe nach vorangeht, oder das positive Prius aller erfahrungsmässigen Wirklichkeit, weil das Wirkliche eben nur durch die Urmöglichkeit ein Wirkliches ist, sie bezeichnet den einheitlichen Grundbegriff, in welchem die ewigen, denknotwendigen, nicht nicht sein und nicht anders sein könnenden Formen alles Daseins und Geschehens zusammengefasst sind — wie Weiss in seiner »Metaphysik« gegen Hegel nachgewiesen hat, gehören zu den letzteren vor allem auch die Grundformen des Raumes und der Zeit —; sie entspricht zugleich dem Begriffe der absoluten Idee oder auch schlechthin dem des Absoluten und ist in Wahrheit kein anderer als der Begriff der Gottheit, aber noch nicht der Begriff der wirklichen, sondern nur erst der Begriff der möglichen Gottheit (325 ff.). »Nur dieser Gottesbegriff, nur der

Begriff des möglichen Gottes, in dessen Möglichkeit alle andere Möglichkeit eingeschlossen und eben darum, wiefern sie sich als für sich bestehend geltend machen wollte, alle andere Möglichkeit ausgeschlossen ist: nur er ist das wahrhafte Ergebnis des ontologischen Beweises, ist der Begriff des Gottes, der in Wahrheit nicht als nichtseiend und nicht als andersseiend, denn er ist, gedacht werden kann.« »Sie, diese Möglichkeit (Gottes), und nur sie, ist das in Wahrheit Denknotwendige; oder mit andern Worten: es giebt nur Eine denknotwendige Wahrheit, nämlich dass ursprünglich nur Gott möglich, und dass in Seiner Möglichkeit die Möglichkeit aller Dinge enthalten ist« (332).

Da die spekulative Vernunft in der Idee des Absoluten, welche für sie der Inbegriff alles Denknotwendigen, und zwar nur in der Form der blossen Möglichkeit ist, somit zwar den Begriff, aber nicht das Dasein Gottes findet, so ist der ontologische Beweis nicht eigentlich ein Beweis für das Dasein Gottes. Es ist der Grundirrtum der hegelschen Philosophie, zu meinen, es könne vom Begriff zum Dasein ein dialektischer Fortschritt und Übergang stattfinden (339). Hegel hat in seiner Logik das Prius — dies nämlich ist seine »logische Idee« — für das, was es in Wahrheit ist, für ein Seiendes und Absolutes erkannt und als solches behandelt, und seine grosse Bedeutung beruht nach Weisse vor allem darin, zum ersten Male die Gesamtheit des Denknotwendigen in systematischem Zusammenhange dargestellt zu haben. Aber er hat zugleich das Prius so behandelt, als ob es für sich allein schon die Totalität des wahrhaft Seienden, des Absoluten sei (D. phil. Grundprbl. 103). »Hegel wollte in seiner »logischen Idee« ein schlechthin positives Prius geben, aber er hat nur ein negatives gegeben, weil nur ein negatives das wahre, das eigentliche Prius ist« (ebd. 106). Die Kategorien der Logik in der Gestalt, wie Hegel dieselben, wiewohl unvollkommen, dargestellt hat, sind nur ein »negatives Absolutes«, die Bedingung und Form alles möglichen Daseins, ein Solches, ohne das Nichts ist, aber nicht wodurch Etwas ist, sie sind, wie Weisse im Anschluss an Schelling behauptet, die *conditio sine qua non*, um auch die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen (ebd.).

Der Begriff der Urmöglichkeit oder des negativen Absoluten, dieser Haupt- und Grundbegriff der ganzen weisseschen Philosophie, den er selbst zum ersten Male in seiner vollen Reinheit und Tragweite erkannt zu haben behauptet, er ist es also, bis zu welchem der ontologische Beweis emporzuleiten vermag. Jener Begriff soll aber in sich zugleich die Lehre enthalten, dass, wenn die absolute

Idee nicht für alle Ewigkeit in sich verschlossen bleiben, wenn die Urmöglichkeit sich zu einer Wirklichkeit erschliessen soll, die Urwirklichkeit nur als ein selbstbewusstes Ursubjekt, nur als eine Urpersönlichkeit gedacht werden könne. Nicht die reine Idee in ihrer absoluten Identität mit sich selbst ist an und für sich schon solche Urpersönlichkeit; vielmehr das primum Existens, das Urdasein, die Urwirklichkeit und damit Urpersönlichkeit ist solches, dessen Dasein nicht, dessen Möglichkeit nur in der reinen Denknöthwendigkeit der absoluten Idee enthalten ist (Phil. Dogm. 338). Die notwendige Form dieses Urdaseins nämlich ist das Denken. »Sie ist das Denken der Idee in der Unendlichkeit ihrer Bestimmungen, welche eben nur dadurch, dass sie gedacht werden, oder richtiger, dass sie sich selber denken, von sich selbst unterschieden und durch diese Unterscheidung verwirklicht werden. Sie ist aber zugleich das Denken seiner selbst, des Denkens, da jedes Denken nur in einem nachfolgenden Denken sein Bestehen hat. So ist das Urdasein notwendig selbstbewusstes Ursubjekt. Der Gegensatz, der als Grundform aller Wirklichkeit in der absoluten Identität der reinen Vernunftidee verschlossen liegt, entfaltet sich zur Gestalt der Subjekt-Objektivität, auf welcher, wie man allerwärts zugesteht, der Begriff der Persönlichkeit beruht« (ebd. 336).

Der Sinn dieses weisseschen Argumentes ist wohl der, dass, wenn die absolute Idee oder die Urmöglichkeit sich zur Wirklichkeit erschliessen, wenn in ihre absolute Identität mit sich selbst Leben, Bewegung und Gegensatz hineinkommen soll, dies nur in der Form eines Denkprozesses aufgefasst werden kann, der als solcher zu seinem Träger ein reales, denkendes Subjekt erfordert. Dabei ist es nun aber eine offenbare *petitio principii* von Seiten Weisses, dass jenes absolute Denken sich sogleich in den Gegensätzen des Subjektiven und Objektiven bewegen und damit das Subjekt zur Persönlichkeit gestalten müsse. »Der erste Gegensatz,« behauptet er, »der beim Übergange der reinen Idee in die Wirklichkeit hervortritt, ist in der That der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, denn er ist es, der das Denken ausmacht« (338). Es ist klar, dass hier nur eine psychologische Bestimmung des menschlichen Denkens auf das absolute Subjekt übertragen ist, ohne vorher zu untersuchen, ob dieselbe dem Denken überhaupt wesentlich zukommt. Das ist ja eben die grosse Frage, um die es sich hierbei handelt, ob der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven ein mit dem Begriffe des Denkens notwendig und wesentlich verknüpfter ist, oder ob er nicht vielmehr, wie die Gegner dieser Ansicht meinen, nur für das endliche, beschränkte Denken gilt, weil im Endlichen das Subjektive und Ob-

jektive auch als reale Gegensätze vorhanden sind, während dagegen das wahre, reine, das absolute Denken, für welches diese realen Gegensätze nicht existieren, als ein von diesem Gegensatze freies intellektuelles Anschauen aufzufassen ist. Wir werden auf jene ganze Ansicht Weisses später noch zurückkommen, um zunächst zu sehen, in welcher Art derselbe die üblichen Beweise für das Dasein Gottes nun ferner für seine eigene Auffassung des Absoluten verwertet.

Es wurde bereits bemerkt, dass der ontologische Beweis nur erst bis zu dem Begriffe des möglichen Gottes führt; er sagt aus, wie Gott zu denken ist, wenn er wirklich wäre, aber er sagt nichts darüber aus, dass er wirklich ist. Indess die Möglichkeit, Gott, das persönliche Ursubjekt, als nichtseiend zu denken, findet nur statt unter der Bedingung, dass überhaupt nichts gedacht werde als seiend im Sinne einer zeit- und raumerfüllenden Wirklichkeit. Wird Etwas als seiend gesetzt, so wird eben damit notwendiger Weise auch Gott als daseiend gesetzt; denn es wäre ein Widerspruch, Etwas als seiend zu setzen, das den Grund seines Daseins nicht in sich selbst, sondern in einem Andern hat, und nicht zugleich mit diesem Etwas dasjenige, was allein den Grund und Ursprung seines Daseins in sich selbst und eben damit zugleich in sich den Grund und Ursprung des Daseins aller Dinge hat. Dass aber Etwas ist, dass über die blosse Daseinsmöglichkeit hinaus etwas Wirkliches, über die absolute Denknöthwendigkeit hinaus etwas Zufälliges existiert, das lehrt die gemeine, alltägliche Erfahrung und begründet somit den Beweis für das Dasein Gottes, den Weisse in dieser Form als den kosmologischen bezeichnet (339 ff.). Wenn also auf dem Wege des ontologischen Beweises, d. h. auf dem Wege reiner Denknöthwendigkeit oder Vernunftspekulation, zunächst das Was, der allgemeine Inhalt des Gottesbegriffes für das Bewusstsein gewonnen wird, so wird durch den kosmologischen Beweis die Wendung gefunden, welche zu dem Was das Dass, zu dem Quid, dem Gegenstande der bloss negativen Philosophie, das Quod, den Gegenstand der positiven Philosophie, hinzufügt, d. h. derjenigen, in welcher Vernunft und Erfahrung sich durchdrungen haben (341).

Neben dem ontologischen und kosmologischen vermag Weisse dem teleologischen Beweise nur eine mehr sekundäre Bedeutung beizumessen. Indem er die empirische Wirklichkeit als eine von Zwecken beherrschte anspricht, sagt dieser Beweis nicht sowohl etwas über das eigentliche Dasein Gottes aus, als vielmehr bestimmt er nur die Urbeschaffenheit, das Quale des Urwirklichen näher, das so gewiss nur durch empirische Betrachtung gefunden werden kann, so gewiss es nicht in dem Kreise der reinen Vernunftbestimmungen inbegriffen

ist, welche die Möglichkeit dieses Urwirklichen und mit ihm die Möglichkeit alles Wirklichen überhaupt bedingen. »Es ist die Seite des Daseins der Urwirklichkeit, die im Gegensatze der Notwendigkeit ihres allgemeinen Begriffs nur aus der freien teleologischen Thätigkeit begriffen werden kann, durch welche das Urwirkliche zufolge dieses seines Begriffes, aber in stetem Hinausgehen über die leere Allgemeinheit und Notwendigkeit desselben als Zweck seiner selbst sich selbst verwirklicht« (349). »Das Urwirkliche, das Ursubjekt, ist, was es ist, wesentlich als Einheit einer Unendlichkeit von Gedanken, in denen es die unendliche Möglichkeit des Daseins denkt. Diese Gedanken verhalten sich sammt ihrem Inhalt zu ihm als die Momente des Prozesses einer Selbstverwirklichung, also als die Mittel, ohne die das Endziel oder der Zweck dieses Prozesses nicht würde erreicht, das Dasein des denkenden Ursubjektes, d. h. sein Selbstbewusstsein, nicht würde gewonnen werden können« (350). Indem also der teleologische Beweis aus den Zwecken in der empirischen Wirklichkeit eine Zweckbeziehung im Wesen des Absoluten nachweist, lässt er dieses zugleich als den Träger oder als das Subjekt der absoluten Idee erkennen und kann daher, so zu sagen, als eine Rechnungsprobe für die Richtigkeit der aus dem ontologischen Beweise erschlossenen Bestimmung Gottes angesehen werden. Aber eine wissenschaftliche Beweiskraft für das Dasein Gottes unabhängig von der Vernunftidee oder gar im Gegensatze zu ihr vermag die Philosophie dem sogenannten physiko-theologischen Argumente in keinem Sinne einzuräumen (346).

An den teleologischen Beweis schliesst sich unmittelbar, eigentlich nur als eine Fortsetzung desselben der ethikologische Beweis für das Dasein Gottes an. Sein Wesen beruht in der Einsicht, dass vermöge seiner organischen Gliederung auch der Zusammenhang der sittlichen Weltordnung geordnet und beherrscht sein muss durch ein oberstes immanent teleologisches Einheitsprinzip, dessen Natur, der Natur der Glieder dieses Organismus entsprechend, nur als eine vernünftige und sittliche gedacht werden kann (359). Weiss entwickelt diesen Beweis ganz ebenso, wie in seiner »Idee der Gottheit«, an dem dialektischen Gegensatze der Ideen der Wahrheit und der Schönheit, welche in der Idee der (persönlichen) Gottheit als teleologischem Einheitsprinzip die ihren Gegensatz aufhebende, ihren Widerstreit schlichtende Einigung finden (363–371). Es kann natürlich der Begriff des Ursubjektes nicht als teleologisches Prinzip, als Zweck seiner selbst gesetzt werden, ohne dass eben damit in ihm die Möglichkeit gesetzt würde, auch in das äussere Dasein,

durch das er sich in der Weise eines teleologischen Prozesses zweckvoll vermittelt, die Bedeutung eines Selbstzwecks hineinzulegen (371). Damit, dass sich sowohl in den Ideen der Wahrheit und der Schönheit, die aus dem äusseren Dasein abstrahiert sind, wie auch vor allem in der religiösen, speziell christlichen Erfahrung das Dasein faktisch als Selbstzweck darstellt, ist der Beweis für das Dasein des persönlichen Ursubjektes vollendet, dessen Begriff ebenso dem von dem Gegensatze zwischen jenen Ideen geforderten Einheitsprinzip entspricht, wie er mit dem Gottesbegriff der religiösen Erfahrung übereinstimmt (372 ff.). —

Mit allem Bisherigen behauptet nun Weisse die metaphysische Grundlage gewonnen zu haben, um die Trinitätslehre des christlichen Dogmas zum ersten Male ausreichend philosophisch zu begründen. Diese Begründung ist aber auch zugleich eigentlich erst der wahre Beweis für die Persönlichkeit Gottes, »denn nur der dreieinige Gott ist der persönliche,« und nur weil die rechte metaphysische Grundlage bis jetzt vermisst ward, ist weder die Begründung der Trinität, noch die der Persönlichkeit Gottes gelungen (435 ff.). »Zwischen dem Absoluten der philosophischen Spekulation,« sagt Weisse, »und der Persönlichkeitsforderung der religiösen Erfahrung besteht ein unversöhnlicher Widerspruch, so lange als die Forderung gestellt wird, die Persönlichkeit Gottes unmittelbar als das Absolute, oder das Absolute unmittelbar als Persönlichkeit zu setzen« (Ersch-Gruber: Encykl. 424b). Nur in der Einsicht, dass das Absolute des reinen Denkens, die absolute Idealität der reinen Vernunft, nicht selbst der lebendige, persönliche Gott, sondern nur die unendliche Möglichkeit eines lebendigen, persönlichen Urdaseins und hiermit alles Daseins überhaupt ist, nur in dieser Einsicht soll der entscheidende Schritt liegen, der die philosophische Spekulation über ihren bisherigen Standpunkt hinausführen muss, was eben darum, weil sie diesen Schritt nicht gethan, allen übrigen Philosophen, wie Baader, Krause, I. H. Fichte u. s. w. bei allem Aufgebot spekulativer Kräfte unmöglich war, zu erreichen (ebd.).

Sehen wir zu, in wie weit es dem Philosophen nach diesen zuversichtlichen Worten gelungen ist, die hiernach zu hegenden Erwartungen zu befriedigen!

Die Erkenntnis des negativen Absoluten oder des Absoluten der reinen Vernunft nötigt dazu, in Gott selbst einen Grund der Möglichkeit seines Daseins, einen Inbegriff der innewohnenden Bedingungen oder Bestimmungen dieser Möglichkeit von der Wirklichkeit seines Daseins als solcher zu unterscheiden, welcher als das schlechthin Ursprüngliche und also weder Gezeugte, noch Geborene,

noch sonst irgendwie Bedingte, Bewirkte oder Vermittelte dem Begriffe der ersten Person oder Hypostase des Vaters in der Dreieinigkeit des christlichen Dogmas entspricht (Phil. Dogm. I. 444). Als das an und für sich Unergründliche, welches in Gott, wenn nicht der Zeit, so doch dem Begriffe nach aller Wirklichkeit vorangeht und insofern als ein »seiendes Nichts« bezeichnet werden kann, erscheint die uranfängliche Daseinsmöglichkeit als der Urgrund oder Ungrund nicht bloss der Welt, sondern auch der lebendigen, persönlichen Gottheit selbst in den Anschauungen der theosophischen Mystik. Sie entspricht jenem »dunklen Hintergrunde«, auf den als auf eine Folie die lichten und farbenhellen Bilder der Wirklichkeit aufgetragen sind, und wird von J. Böhme tiefsinnig mit der Vorstellung eines Spiegels zusammengebracht, der, in dem Urgrunde verborgen, den aufgehenden Strahl des wirklichen Gedankenlebens an sich zieht und zurückwirft; denn der Urgrund, dunkel, wie er dem Lichte gegenüber erscheinen muss, welches in der Wirklichkeit des Geisteslebens leuchtet, birgt nichtsdestoweniger den Grund oder das wahre Wesen alles Erkennens und Bewusstseins in sich. Nur für die in der Weise der Sinnlichkeit und Einbildungskraft schauenden und vorstellenden Seelenkräfte des Menschen nämlich und nur in seinem Ansichsein, als das begriffsmässige Prius der Gottheit ist der Urgrund ein Dunkles oder Finsteres, ja, die Finsternis selbst. In seinem Fürsichsein dagegen, d. h., so wie er in der Gottheit des Vaters enthalten oder aufgehoben ist, ist er das schlechthin Erkennbare oder Durchsichtige, ja, das von vornherein sammt der Totalität der ihm innewohnenden Formbestimmungen Erkannte und Gewusste; und zwar ist er dies kraft seiner eigenen Natur und Bestimmung, indem dieselbe eben in diesem Begriffe der Möglichkeit eines Denkens und Wissens gipfelt, das zu seinem nächsten und ersten Inhalte notwendig ihn selbst, den Urgrund, oder jenes Absolute hat, dessen Wirklichkeit eben keine andere als das nur durch ihn selbst bedingte, in jeder anderen Beziehung aber schlechthin selbständige und voraussetzungslose Denken und Wissen seiner selbst als des alleinigen Möglichkeitsgrundes aller Dinge und vorab der Gottheit ist (ebd. 447 ff.). Dieser Begriff, nicht des nur einfach seienden und in diesem seinem Sein nicht nicht sein könnenden, sondern des in seinem Sein sich in einer Weise, die allerdings auch als nichtseiend gedacht werden kann, auf sich selbst beziehenden, d. h. eben sich denkenden und wissenden, durch Denken und Wissen seiner selbst sich verwirklichenden Urgrundes, ist der durch den ontologischen Beweis erkannte Begriff des Urwirklichen oder des selbstbewussten Ursubjektes (449), die als reine Vernunft oder

reines Ich gefasste Persönlichkeit des Vatergottes, in welcher, völlig unabhängig von den aus ihr sich erst emporhebenden göttlichen Wesenheiten des Sohnes und des Geistes, an und für sich schon eine Welt, ein Universum (*κόσμος νοητός*, mundus intelligibilis) enthalten ist, nämlich die Welt der reinen Gedankenwesen (*νοητά*, intelligibilia) oder der ewigen und notwendigen Wahrheiten (455). Insofern man unter diesem Begriff den ursprünglichen, von keiner sinnlichen Erfahrung abhängigen Besitz der reinen Denkbegriffe versteht, kann man die Person des Vatergottes mit Augustin auch als Memoria, Gedächtnis bezeichnen (452 ff.). Insofern aber in dem ruhenden, selbstbewussten Besitze einer idealen Welt, die in stiller Ewigkeit und wandelloser Sichselbstgleichheit die allgemeinen Grundformen des Daseins umschliesst, zugleich die Macht oder Möglichkeit realer, lebendiger Geistesbethätigung enthalten ist, so stellt sich die Person des Vatergottes dar als Potentia oder Macht, welche sich zum Herrn über die blosse Möglichkeit gesetzt hat (445. 454).

Wir haben hiernach wohl zu unterscheiden zwischen der absoluten Idee als solcher, der einheitlichen Totalität der Begriffe und Begriffsbestimmungen, in denen die ewige und notwendige Wahrheit der reinen Vernunft, die absolute Denk- und Daseinsmöglichkeit enthalten ist, und der Persönlichkeit des Vatergottes, welche eben diesen Inhalt denkt und deren Bewusstsein jener durch seine Gegenwart und Innewohnung bedingt und begründet. »Nicht sie selbst, die absolute Idee, in ihrer gegen allen Wechsel und Wandel der Zeit schlechthin gleichgültigen Ruhe und unbedingten Gleichheit mit sich selbst, wohl aber der Gedanke, welcher diese Idee und mit ihr sich selbst, den immer neu aus dem Schoosse der absoluten Idee ohne anderweite Voraussetzungen, als eben nur die Idee und sich selbst, entstehenden, zu seinem alleinigen Inhalt hat und vermöge dieses seines Inhalts die ebenso wandellos ruhende, als rastlos und unaufhaltsam bewegte Grundlage des göttlichen Selbstbewusstseins ist: er ist das erste Glied der göttlichen Dreieinigkeit, ist die persönliche Wesenheit, welche die christliche Glaubenslehre seit alter Zeit mit dem Namen der Gottheit des Vaters bezeichnet hat« (465). Während die absolute Idee vielmehr die reine Daseinsmöglichkeit, der Urgrund, im eigentlichen Sinne das Prius der ganzen Gottheit ist und als solches der noch unaufgeschlossenen, aber bereits die ganze Fülle des göttlichen sowohl, wie des kreatürlichen Daseins in sich bergenden Monas Baaders entspricht, so repräsentiert die Person des Vaters bereits die erste aus der Monas sich entwickelnde Gestaltung im göttlichen Prozesse, die als solche schon real und

nicht mehr bloss ein seiendes Nichtsein ist, wie jene noch unaufgeschlossene Monas, welche das unmittelbare Objekt ihres Bewusstseins bildet.

Wenn also schon die Gottheit des Vaters, wenn das reine Ich oder die selbstbewusste Vernunft der Gottheit nicht ohne That gedacht werden kann, nicht ohne die uranfängliche Werde that des reinen Denkens, wodurch die absolute Identität der reinen Idee sich aufschliesst und sich selbst als dem unendlichen Objekte ein ebenso unendliches Subjekt gegenüberstellt, so fragt sich nunmehr, ob diese Urthat nur That des reinen Denkens (*actus purus*) ist, welches sich selbst und seine Voraussetzung, die absolute Idee sammt dem in ihr enthaltenen Inbegriffe der ewigen und notwendigen Wahrheiten, der reinen Denkbestimmungen oder Daseinsmöglichkeiten, denkt, oder aber, ob sie zugleich eine That ist der Verwirklichung dessen, was in der Idee nur als ein Mögliches, noch nicht als ein Wirkliches gesetzt ist. Hier ist allein der Begriff der Lebendigkeit dazu angethan, jenen ersten Begriff der Gottheit in der Hypostase des Vaters als der ruhenden, sich selbst gleichen Potenz Gottes über sich selbst hinauszuführen und die abstrakte Allgemeinheit desselben zu konkreter Besonderheit auszugestalten. Gott wäre nicht der lebendige Gott, wenn er in jener leeren und abstrakten Allgemeinheit verharren wollte, wenn nicht zugleich mit dem Selbstbewusstsein, mit dem reinen Ich der Gottheit als Inhalt, als Gegenstand dieses Bewusstseins ein solcher gesetzt würde, der in der reinen Idee nicht als »ewige Wahrheit«, d. h. nicht als ursprünglich innewohnende Bestimmung der Idee, sondern eben nur als ein Mögliches gesetzt wäre, als ein Mögliches, dessen Verwirklichung an jener Urthat hängt und nur entweder unmittelbar mit ihr zugleich oder hinterher durch ihre Vermittelung erfolgen kann. Dieser mögliche Inhalt des Selbstbewusstseins ist zwar dem Wesen dieses letzteren insofern gleichartig, als auch er durchaus idealer Natur, in dem Bewusstsein enthalten und von seiner unablässig in sich kreisenden Bewegung als ein unerschöpflicher, nie versiegender Strom getragen ist; und der Prozess, aus welchem er hervorgeht, kann somit als Gedankenerzeugung angesehen werden. Allein er ist doch auch zugleich ein Neues, von den allgemeinen Voraussetzungen des Selbstbewusstseins begrifflich Unterschiedenes, welches sich zu dem in der absoluten Idee und durch die Idee in der Person oder im Selbstbewusstsein des Vatergottes von Ewigkeit her Vorhandenem wie Besonderes zu Allgemeinem verhält. Da aber eben dies Allgemeine der Idee sammt den ihr innewohnenden Formbestimmungen des Möglichen, zu denen, wie schon bemerkt wurde, auch

die Formen des Raumes und der Zeit als ewige Wahrheiten oder Urgestalten der absoluten Daseinsmöglichkeit gehören, zugleich in der Besonderheit des so erzeugten Inhalts gegenwärtig ist, da somit die Besonderung in Betreff dieser Formen eben das ist, was wir Dasein in der Zeit und im Raume oder Erfüllung der Zeit und des Raumes nennen, so ergibt sich hieraus der wichtige, für alle weitere Folge theologischer Entwicklung grundlegende Satz: dass der Prozess der Zeugung des Besonderen, d. h. des göttlichen Logos oder Sohnes einen stetigen, ins Unendliche fortschreitenden Prozess der Raum- und Zeiterfüllung in sich schliesst (466—471). Jeder Akt der Erfüllung des göttlichen Selbstbewusstseins ist somit zugleich ein Akt der Raum- und Zeiterfüllung; denn es kann in Gott nichts geschehen oder sich ereignen, was nicht durch sein Geschehen unmittelbar eintritt in die absolute Idee, deren innewohnende Momente Raum und Zeit als die notwendigen, nicht nicht sein und nicht anders sein könnenden Formen überhaupt alles Daseins, des göttlichen sowohl, wie auch des aussergöttlichen bilden. Wie die Gedanken selbst, so ist daher auch ihr Inhalt oder Gegenstand ein werdender und flüssiger, ein mit dem zeitlichen Gegensatze des Vor und Nach behafteter und eben dadurch die Zeit erfüllender, und in dieser seiner Eigenschaft zugleich und in Einem Erfüllung der Zeit und Erfüllung des göttlichen Bewusstseins zu sein, bezeichnet ihn Weisse als Gefühl oder Empfindung (474).

Halten wir hier einen Augenblick inne, um diesen letzten beiden Begriffen unsere nähere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es ist zunächst höchst auffallend, wie Weisse zu ihnen gelangt, denn in dem Inhalt des göttlichen Selbstbewusstseins ist unmittelbar nichts enthalten, das auch nur eine entfernte Ähnlichkeit mit dem hätte, was man im allgemeinen als Gefühl oder Empfindung zu bezeichnen pflegt. In der That giebt Weisse selbst zu, dass diese Begriffe für geschaffene Geister zunächst allerdings ein Element des Leidens und Empfangens bedeuten, allein er meint, dies käme ihnen durchaus nicht an und für sich selbst mit rein metaphysischer Notwendigkeit zu, sondern nur infolge ihres empirischen Zusammenhanges mit dem Begriffe der Sinnlichkeit, wodurch in dem kreatürlichen Seelenwesen die Empfindung vermittelt würde (ebd.): es würde in diesem Elemente jene Realität empfangen, welche sie, die geschaffenen Geister, durch freie That in ihre eigene verarbeiten sollten. Denn eben durch diese Verarbeitung würde das so in seiner innersten Natur umgewandelte Gefühl zu einem freien, frei aus dem Innern sich erzeugenden Lebenselement. Er verweist dabei zugleich auf die geistigen Gefühle, die, obwohl aus dem Stoffe der sinnlichen erzeugt, doch an und für

sich selbst nicht ein von Aussen Empfangenes, sondern ein frei aus dem Geiste Hervorspriessendes seien (476). Wenn hiermit etwas Wahres behauptet sein soll, so scheint sich dieses auf eine seltsame psychologische Beobachtung zu stützen. Allerdings wird das Gefühl oder die Empfindung als solche nicht von Aussen in das Subjekt hineingetragen, sondern ist ein selbständiges Erzeugnis desselben, ein nur im Subjekt als sein eigenes Produkt Vorhandenes, und mag in dieser Beziehung immerhin als ein »freies, frei aus dem Innern sich erzeugendes Lebenselement« betrachtet werden, obwohl dieser Ausdruck unbestimmt und bei seiner Vieldeutigkeit irreleitend ist. Denn nie ist das Gefühl ein in jedem Sinne freies, spontan aus dem Innern Hervorgegangenes, sondern immer und überall nur ein Produkt der Receptivität, das zu seiner Erzeugung erst des äusseren Anstosses bedarf und die Reize als innerer Reflex begleitet, ohne welche es garnicht denkbar ist. Hiervon machen die sogenannten geistigen Gefühle keine Ausnahme, die eben ihren Namen nur daher haben, dass sie nicht unmittelbar aus rein mechanischen oder sinnlichen Reizen, sondern aus Vorstellungen, bewussten oder unbewussten, her ihren Ursprung nehmen. Wenn daher auch im absoluten Subjekte Gefühl und Empfindung vorhanden sein sollten, so könnten dieselben höchstens nur aus der reflexiven Thätigkeit seines Denkens hergeleitet werden, insofern dieses die realisierten Gedanken rückschauend wieder in den Brennspegel seines Bewusstseins aufnimmt; aber es ist völlig willkürlich und verfehlt, jene Momente in der reinen Spontaneität seines Denkens zu suchen und »als das perennierende Grundelement des Prozesses der göttlichen Selbstzeugung, als die unablässig sich erneuende Geburtsstätte des göttlichen Sohnes oder Logos« zu behaupten. Bedenkt man überdies, dass alle Empfindung überhaupt nur in einem Zusammenwirken von Gedanken- und Willenselementen beruht und in den letzteren erst seine reale Grundlage hat, dass wir es hier aber vorläufig nur mit einem Prozess im Elemente des reinen Gedankens zu thun haben, so tritt die ganze Seltsamkeit dieser weissesehen Lehre von einer Art von Geburtswehen bei der Zeugung des göttlichen Sohnes noch um so deutlicher hervor und lässt sie als völlig unhaltbar erscheinen. Offenbar ist dieselbe nur dazu erfunden, um den Begriff des absoluten Subjektes konkreter zu gestalten und ihn dem Begriffe der menschlichen Persönlichkeit, in welcher sich neben Gedanken und Willen auch Gefühls- und Empfindungselemente finden, mehr anzunähern. Sicherlich steht es dem Metaphysiker zu, empirische Thatsachen von allem sinnlichen Beiwerk so zu befreien, dass ihr rein metaphysischer Kern hervortritt; aber es kann ihm nicht das Recht zugestanden

werden, dass er dort von »metaphysischer Notwendigkeit« redet, wo es sich doch nur um psychologische Notwendigkeit handelt, und dass er auf einen rein metaphysischen Begriff den Namen eines psychologischen Begriffes anwendet, der gar keine Ähnlichkeit mehr mit jenem besitzt.

Indem nun also, fährt Weisse fort, in Gott jeder Akt der raumerfüllenden Thätigkeit als zusammentreffend zu denken ist mit einem Akte der Empfindung und umgekehrt, so gewinnt die Empfindung durch diese ihre Einheit mit der raumerfüllenden Thätigkeit den Charakter der Anschauung und Vorstellung, und zwar einer solchen Anschauung oder Vorstellung, welche nicht äusserlich auf ihren gegenständlichen Inhalt bezogen, sondern in der die Substanz dieses Inhalts unmittelbar gegenwärtig ist. So ist in Gott das Vermögen der Empfindung wesentlich Bildkraft, Imagination, wie Weisse mit J. Böhme behauptet, ein Vermögen der Produktivität von Vorstellungen, die aber sofort als reale Gestalten in den vorweltlichen Raum hineingeschaut werden (480–483). Es ist aber nach dem soeben Bemerkten ein offenbar verfehelter Gedanke Weisses, dass die Empfindung dasjenige sein soll, was dem göttlichen Denken den Charakter der Anschauung verleiht. Im geschöpflichen Geiste sind allerdings die Empfindungen die grundlegenden Elemente der Anschauung, aus welchen sich diese, als aus ihrem Materiale, erst aufbaut, aber — wohlgemerkt! — nicht die Empfindungen rein als solche, das heisst in ihrem Charakter als Gefühlselemente, sondern nur insoweit sie gedankliche Elemente enthalten, während das Gefühl im Subjekt verschlossen bleibt und nicht mit in die Aussenwelt hinausgeschaut wird. Auch hier ist es also wesentlich das Denken, welches dadurch eben zur Anschauung wird, dass es, von äusseren, sinnlichen Reizen in Gestalt von Empfindungen geweckt, die letzteren zu einem nach draussen verlegten Gesamtbild vereinigt; und das göttliche Denken ist nur dadurch von ihm unterschieden, dass es dieser äusseren Reize und daher auch der Empfindungen nicht bedarf, sondern unmittelbar seinen Inhalt als realen anschaut.

So erkennt als der lebendige Mutterschooss einer unendlichen Mannichfaltigkeit von Zeugungen, welche fort und fort aus dem einheitlichen Wesen, aus dem die Tiefe der unendlichen Daseinsmöglichkeit in sich bergenden reinen Selbst und Selbstbewusstsein der Gottheit hervorgehen und eine Raum- und Zeiterfüllung in Gott noch vor der Welterschöpfung begründen, ist der einheitliche Grund oder das Prinzip dieser Zeugungen als der Grund in Gott oder auch als die göttliche Natur, die Natur in Gott (*natura naturans*) zu bezeichnen, wobei übrigens ziemlich unklar bleibt, ob

hiermit die Fülle der innergöttlichen Erzeugnisse, das Produkt der göttlichen Zeugungsthätigkeit, oder aber das »seiner selbst unbewusste Prinzip« derselben gemeint sein soll, was ebenfalls nur ein sehr unklarer Begriff ist und letzten Endes doch nur in der reinen Daseinsmöglichkeit, der absoluten Idee gesucht werden könnte (486 ff. vgl. auch D. phil. Grundprbl. 318). Könnte dieser raumzeitliche Lebensprozess, die unendliche Gefühls- und Gestalterzeugung der göttlichen Imagination abgelöst werden von der einheitlichen Form, welche in dem reinen Wesen der Gottheit von Ewigkeit her feststeht und gleichsam nach uranfänglicher Vorausbestimmung zur Aufnahme jener Zeugungen bereit und fertig ist, so würde der Begriff dieses Prozesses mit dem Begriffe eines unendlich expansiven Prinzips, einer mittelpunkt- und einheitlosen Substanz zusammenfallen, aber keine der Eigenschaften ihm zuzuschreiben sein, welche den Geist oder die Persönlichkeit im eigentlichen Wortsinn ausmachen, und es wäre damit der Pantheismus besiegelt (Phil. Dogm. 491). Nun waltet aber in dem rastlos vorwärts drängenden Strome des reinen göttlichen Naturlebens vermöge derselben Notwendigkeit seines Begriffs, die seinem Laufe nicht stillzustehen gestattet, wie sich bereits aus den Beweisen für das Dasein Gottes ergab, ein Gesetz der Zweckbeziehung oder der innewohnenden Zweckmässigkeit, das die unendliche Mannichfaltigkeit der besonderen in ihm enthaltenen Lebenswellen stets wieder auf die Einheit einer Grundgestaltung zurückführt und das Verschiedenartige, in immer neuen Daseinsformen sich Ausgebärende zu konkreter und in sich selbst gegliederter Einheit zusammenfasst. Diese konkrete Einheit der göttlichen Zeugungen, die als der Zweck oder das Endziel des ins Unendliche sich fortsetzenden Zeugungsprozesses aus dem Walten jenes Gesetzes hervorgeht, ist das mit dem Inhalt dieses Zeugungsprozesses erfüllte und dadurch von der ersten, abstrakten Gestalt des göttlichen Ursubjektes, dem reinen Vernunftbewusstsein des Vatergottes, real unterschiedene Selbstbewusstsein der Gottheit. Als das lebendige Ab- und Gegenbild jenes Ursubjektes, als innerlich schöpferische That eines Bewusstseins, das mittelst dieser That sich selbst ein zweites, seinem Inhalte nach zwar von jenem ersten unterschiedenes, seiner Form und allgemeinen Wesenheit nach aber ihm gleiches Bewusstsein zeugt, kann dasselbe durch das Bild eines inneren Sprechens der ersten Gottheit in sich selbst und mit sich selbst verdeutlicht werden und entspricht der zweiten Person der göttlichen Dreieinigkeit, dem Begriffe des Sohnes oder des Logos (495 ff.). Sohn Gottes oder besser Gott-Sohn heisst also der göttliche Logos, insofern er als Bild des unsichtbaren, das heisst des für

sich bildlosen, Vaters gleich dem Vater Person, das heisst in sich selbst reflektierte Einheit eines denkenden Bewusstseins, aber wesentlich eine durch das reine Selbstbewusstsein der Gottheit, welches mit dem Namen des Vaters bezeichnet wird, gezeugte und durch diese Zeugung mit einem Inhalt, den der Vater ohne die Zeugung des Sohnes nicht haben würde, erfüllte Persönlichkeit ist (501). Ja, insofern sein Inhalt ein weit konkreterer ist als das abstrakte Selbstbewusstsein des Vaters, kann man sagen, dass er sogar in einem höheren Sinne Person sei als jener: nur im Sohne ist der Welt das Antlitz des Vaters zugewandt, oder richtiger, nur im Sohne hat der Vater überhaupt ein Antlitz und wird er erst in vollem Sinne zur Person (503). Diese spezifische Bestimmtheit, durch welche der Inhalt des Sohnes sich von der abstrakten Einheit des Vatergottes unterscheidet, entspricht demjenigen, was man in der menschlichen Persönlichkeit als Charakter bezeichnet, und so kann die Persönlichkeit des Sohnes auch aufgefasst werden als der Träger des Charakters oder der charaktervollen Bestimmtheit des göttlichen Wesens (500 ff.). Er ist zugleich dasjenige Moment der Gottheit, welches Augustinus im Gegensatze zu der in der Potenz des ruhenden Bewusstseins schlummernden und nur in rein metaphysischen Gedanken sich bethätigenden Vernunft (*memoria*) als die durch zeugende oder schaffende Einbildungskraft zu einer lebendigen und inhaltvollen Aktualität herausgeführte Denk- und Erkenntniskraft mit dem Namen des göttlichen Verstandes oder der *intelligentia* bezeichnet, ein Ausdruck, für welchen Weisse das Wort Gemüt einzusetzen für passend findet, insofern nämlich der göttlichen Vernunft gegenüber unter dem göttlichen Gemüte die im Selbstbewusstsein zusammengefasste Fülle einer in dem nie versiegenden Lebensstrom der göttlichen Gedanken schwimmenden, die Möglichkeit der Mitteilung an eine Welt von Geschöpfen des göttlichen Liebewillens in sich bergenden Gefühls- und Gestaltenzeugung verstanden werden soll (506 -- 508).

Es braucht über die Willkür dieser psychologischen Bezeichnungen, die alle nur in gleicher Weise, wie vorhin das Wort Empfindung, dazu dienen sollen, um den Begriff der Persönlichkeit konkreter zu gestalten, an dieser Stelle kein Wort weiter verloren zu werden. Jetzt aber zeigt es sich ganz deutlich, worauf wir im Obigen bereits aufmerksam machten, wie es Weisse nur dadurch gelingt, den Begriff des Bewusstseins und der Persönlichkeit aus seiner absoluten Idee herauszureduzieren, dass er ihn bereits vorher in dieselbe hineingelegt hat. Schon aus den Beweisen für das Dasein Gottes, behauptet er, solle sich ergeben, dass in Gott ein Selbstbewusstsein angenommen werden müsse. Nun weisen dieselben allerdings eine Zweckbeziehung

im Wesen Gottes nach, woraus, da vorläufig nichts da ist als Gott, immerhin der Schluss gezogen werden mag, dass Gott als »Zweck seiner selbst« sich verwirklicht. Aber sie sagen gar nichts darüber aus, dass dieser Zweck in der Gewinnung eines Selbstbewusstseins bestehe. »Der Zweck der Verwirklichung des göttlichen Daseins ist Gott selbst«, oder »Gott ist Zweck seiner selbst« kann ebenso gut heissen, dass der Prozess gar keinen wenigstens nicht ausser ihm selber liegenden Zweck verfolgt, sondern eben nur die Verwirklichung des göttlichen Wesens, die reale Entfaltung oder Setzung derjenigen Elemente, die in der absoluten Idee enthalten sind. Nur dadurch wird der Gedanke des Bewusstseins erschlichen, dass jenem Satze der Sinn untergelegt wird, als wäre das Ziel des Prozesses Gott selbst, das heisst seine Erfassung im Selbstbewusstsein.

Indessen spielt hier zugleich noch ein anderes Element mit hinein, das nicht aus den Gottesbeweisen gewonnen ist und welches jetzt dazu gebraucht wird, jener Deutung des Gedankens der Zweckbeziehung im Wesen Gottes mehr Wahrscheinlichkeit zu verleihen: das ist der Begriff der Einheit in der Mannichfaltigkeit der göttlichen Zeugungsprodukte, welcher, wie so häufig im spekulativen Theismus, den Begriff der Persönlichkeit letzten Endes begründen soll. Weissé fürchtet, dass die göttliche Selbstentfaltung sich in der Unendlichkeit verlieren und der Prozess derselben mit dem Begriffe »eines unendlich expansiven Prinzips, einer mittelpunkt- und einheitlosen Substanz« zusammenfallen würde, wenn Gott die Unendlichkeit seiner Erzeugnisse nicht wieder in die Einheit seines Bewusstseins zurücknähme. Dieses Bedenken ist aber völlig grundlos und unhaltbar. Ganz abgesehen von der Einheit der Substanz, die sich doch in allen jenen Produkten nicht ändert, wird die Einheit nicht nur durch den einheitlichen Setzungsakt verbürgt, durch welchen Gott seine Gedanken als reale in Raum und Zeit hinausschaut, sondern sie liegt auch in der durch alle Mannichfaltigkeit dieser Realitäten hindurchgreifenden Einheit der Kategorien, der denknotwendigen, nicht nicht sein und nicht anders sein könnenden Grundformen, des Baugerüsts oder des innern Skelettes des gesammten göttlichen und aussergöttlichen Organismus, welche mit jenen besonderen Erzeugnissen zugleich aus dem Mittelpunkte der absoluten Idee hervorströmen.

Das räumliche Sichausbreiten des Inhaltes der Anschauungsthätigkeit ist nicht ein räumliches Sichausbreiten der anschauenden Substanz; nur in letzterm Falle wäre die Furcht vor dem Verluste der Einheit der Substanz berechtigt. Nur wenn man die räumliche Ausbreitung des Inhaltes der Anschauungsthätigkeit als eine stoffliche Ausbreitung der Substanz selbst und also den Pantheismus, wie es

so häufig geschieht, im Sinne eines stofflichen Emanatismus auffasst, kann man ihm den Verlust der Einheit seiner Substanz vorwerfen. Bleibt aber das räumliche Anschauen ein Vorgang innerhalb der unräumlichen anschauenden Substanz, so bleibt auch die unräumliche in sich seiende Substanz trotz der Ausbreitung ihres Anschauungsinhaltes in sich und bei sich, und ihre überräumliche Einheit wird garnicht davon berührt.

Bedenkt man, dass das Selbstbewusstsein des göttlichen Sohnes nur dadurch vom Bewusstsein des Vaters »real unterschieden« ist, dass es den Inhalt des inneren Zeugungsprozesses als seine Erfüllung in sich enthält, so liegt die Vermutung nahe, dass wir es hier in Wahrheit nur mit einem Selbstbewusstsein des ganzen Gottes zu thun haben, welches sich nur als ein verschiedenes darstellt, je nachdem es nur den reinen Vernunftinhalt oder den des göttlichen Gemütes oder die Willensakte zum inneren Objekt hat. Bei dieser Auffassung, für welche sich allerdings bei Weisse einige Anhaltspunkte finden, hätten wir dann also nicht drei Personen vor uns, sondern eine einzige Persönlichkeit, die nur dem abstrahierenden Verstande als eine verschiedene erscheint. Es liegt auf der Hand, dass hiermit die kirchliche Trinitätslehre, die Weisse doch philosophisch rekonstruieren wollte, nicht nur stark umgedeutet, sondern im Grunde überhaupt ganz aufgegeben wäre, und es ist dann nicht mehr recht einzusehen, inwiefern Weisse sich rühmen konnte, diese Lehre zum ersten Male ausreichend philosophisch begründet zu haben, ganz abgesehen davon, dass er hiermit die Berechtigung verlöre, von drei »Personen« der Gottheit zu reden. Demnach ist es doch wahrscheinlicher, dass Weisse das Selbstbewusstsein des Sohnes als ein vom Bewusstsein des Vaters wirklich und objektiv verschiedenes und nicht als eine blosse Verstandesabstraktion aufgefasst sehen will. Dann aber ist es eine völlig willkürliche Abstraktion, dass die Gesamtheit der notwendigen Denk- und Daseinsformen in einem besonderen, von dem mit dem lebendigen Inhalte der Wirklichkeit erfüllten verschiedenen Bewusstsein, nämlich in der göttlichen Vernunft oder der Person des Vaters vorhanden sein soll, wodurch der Dreieinigkeit zu Liebe das eine absolute Bewusstsein Gottes in zwei relative Hälften auseinandergerissen wird. Die Kategorien und allgemeinen Daseinsformen werden in die Mannichfaltigkeit des Besonderen unmittelbar mit hineingeschaut und sind implicite in ihr zugleich vorhanden, aber sie brauchen es nicht auch explicite zu sein und dadurch ein besonderes Bewusstsein, das keinen andern Inhalt hat als sie selbst, zu konstituieren. Gesetzt aber auch, dies Bewusstsein wäre möglich, und seine Annahme eine notwendige, so

würde es doch nicht seinen eigentlichen Zweck erfüllen, nämlich den Begriff der Persönlichkeit des Vaters zu begründen. Denn da der Inhalt dieses Bewusstseins, die notwendigen Denk- und Daseinsformen, immer derselbe bleibt, so wäre dies eine Persönlichkeit ohne Veränderung, ohne Leben, vor deren Augen die Gesamtheit jener Formen in alle Ewigkeit in unwandelbarer Starrheit dasteht. Das scheint denn auch Weisse selbst zu fühlen, wenn er das Prädikat des Lebens eigentlich erst auf die zweite Person der Gottheit angewendet haben will (489) und den Vater im Sohne überhaupt erst zur Person im eigentlichen Sinne des Wortes werden lässt.

Nun soll aber dennoch in der göttlichen Vernunft neben jenen starren Denk- und Daseinsformen noch ein anderer Inhalt sich befinden, durch welchen eine Art von Bewegung in sie hineinkommt. So sehr nämlich das Bewusstsein des Vatergottes dem unaufhaltsam dahinströmenden Zeugungsflusse des göttlichen Gemütes gegenüber, durch den es sich in jedem Augenblicke von neuem sein Dasein vermittelt, als ein Ruhendes, Potentiales betrachtet werden muss, »so geht doch parallel mit jenem in ihm selbst eine obwohl leise, doch ebenso stetige Bewegung von Gedanken vor, in denen sich die lebendigen, raumzeitlich realen Gedanken des göttlichen Gemütes spiegeln, indem sie einesteils, aus dem Aktus zur Potenz sich aufhebend, in sie zurückgehen, anderntheils, aus der Potenz zum Aktus allmählich aufsteigend, aus ihr hervorgehen. Die idealen Gebilde des göttlichen Gemütes werden so, als wirklich schon gezeugte oder in der Zeugung begriffene, zum ausdrücklichen Gegenstande jenes potentialen Denkens, das zu seinem ursprünglich ihm gegebenen Gegenstande die ewigen Wahrheiten, die reine Vernunftnotwendigkeit hat, während gleichzeitig von letzterer auch das bildende und produktive Denken Besitz ergreift und sie, zwar nicht in eine besondere, raumzeitlich abgegrenzte Gestalt, gleich anderen von ihm ausgewirkten Gebilden, wohl aber in ein eigenschaftliches Element umsetzt, welches in die Zusammensetzung dieser Gebilde als ein über sie alle sich verbreitender Sauerteig eingeht« (525). So gehen in das göttliche Gedächtnis alle Produktionen des göttlichen Gemütes ein, um dort, mit dem Gedanken der reinen Vernunft verbunden, eine Gedankenfolge zu bilden, die von der produktiven Gedankenreihe des göttlichen Gemütes ebenso thatsächlich unterschieden, wie auch mit ihr zu wechselseitigem Sichbedingen und Ineinandergreifen vereinigt ist. Während aber die produktive Gedankenreihe sich unmittelbar und ohne das Dazwischentreten einer wirkenden Ursache anderer Art in raumerfüllenden Gestalten ausprägt, so führen in jener anderen, gleichsam

die Resonanz des göttlichen Gemütes bildenden Gedankenreihe, welche daher als eine naturlose bezeichnet werden muss, die mit der Naturform ausgestatteten Gebilde ihre Naturgestalt nur mehr in der Weise einer Erinnerung mit sich. Daraus ergibt sich der Doppelbegriff einer idealen und einer realen Gedankenreihe in Gott, wobei als das Subjekt der ersten der Vater, als das Subjekt der zweiten dagegen der Sohn erscheint, beide untereinander als *potentia* und *actus* sich verhaltend und doch beide der reinen Potenz gegenüber, welche die schon im Vater aufgehobene absolute Idee und Daseinsmöglichkeit ist, ein wesentlich Aktuales (527).

Es ist klar, dass hier in den Begriff des Vaters mehr hineingetragen ist, als ursprünglich in ihm vorhanden sein sollte, nämlich neben den sogenannten ewigen Wahrheiten, den Grundformen alles Denkens und Daseins, auch noch die absolute Idee rein als solche, der gesammte Inhalt des möglichen Daseins, dass also hier eine ähnliche Vermischung zweier an sich verschiedener Begriffe vorgenommen ist, wie sie bei Baader zwischen der unaufgeschlossenen Monas und dem Vater vorkam. Jedenfalls kann die absolute Idee nicht in der Form des Bewusstseins von der Persönlichkeit des Vaters besessen werden, denn alsdann müsste sie ja bei der Einheit von Schauen und Schaffen in Gott sofort auch als realisierte hinausgesetzt werden, wäre also nicht mehr blossse Daseinsmöglichkeit, sondern Wirklichkeit. Sie kann mithin nur als unbewusste aufgefasst werden, die als solche vor und jenseits des Bewusstseins der göttlichen Persönlichkeiten liegt; und die aus der Potenz zum Aktus sich emporhebende, durch das Bewusstsein hindurchgegangene und realisierte Gedankenreihe muss also ins Unbewusstsein versinken, wenn sie aus dem Aktus wieder in die Potenz zurückkehrt. So wird der Begriff des Zusammenwirkens zwischen bewussten und unbewussten Vorstellungen, der sich im menschlichen Geistesleben von so grosser Bedeutung zeigt, bereits in den göttlichen Geist hineingetragen. »Es ist nicht eine zufällige Beschränkung unseres subjektiven Erkenntnisvermögens, dass nicht nur wir selbst alle lebendige Aktualität des Denkens und Anschauens aus dem Schachte eines unberechenbar inhaltreicheren und umfassenderen Innern, welches sich zu jenem zeitlichen Anschauen und Denken eben wie Möglichkeit zu Wirklichkeit, wie Negatives zu Positivem verhält, herausziehen und in diesen Schacht wiederum versenken müssen: sondern der Begriff des selbstbewussten und erkennenden Geistes, wie dieser Begriff den Gesetzen der Logik zufolge gebildet wird, schliesst jenen Gegensatz des Wesens der Erkenntnis zu ihrer erscheinenden Existenz und Wirklichkeit notwendig in sich« (Idee

der Gottheit 314). »In der Erkenntnis Gottes wird ganz auf dieselbe Weise, wie in der menschlichen Erkenntnis, zu unterscheiden sein das allgemeine, gegen den Zeitmoment sich nicht gleichgültig, sondern negativ verhaltende Besitztum der Erkenntnis, das Wissen, von dem in jeder bestimmten Zeit wirklichen Denken und Schauen. Nur in dem ersteren, welches in Gott ebenso sehr, wie in dem Menschen, als ein unempfindliches, in die Nacht der Negativität, die zwar nicht eigentlich Bewusstlosigkeit, aber Unbewusstsein genannt werden kann, versenktes vorzustellen ist, nicht aber in dem lebendig anschauenden Erkennen des Augenblicks und der Gegenwart, ist alles Seiende ausdrücklich enthalten: ... aber auch in jenem nicht das, was nicht ein Seiendes, sondern ein Werdendes ist, nämlich die Zukunft als solche. Diese wird vielmehr nur, wiefern eben Gott das Prinzip der organischen Entwicklung des Zukünftigen aus dem Vergangenen einerseits, und aus dem ewig sich Gleichbleibenden anderseits ist, in dem lebendigen Anschauen und Denken unablässig in grossartig allgemeinen und dennoch zugleich das Individuellste vorbildenden Zügen vorausgenommen sein« (ebd. 312). Das Zukünftige also schaut Gott nur, insofern er es schafft oder schöpferisch vorbereitet. »Er weiss das Zukünftige, sofern es mit organischer Notwendigkeit aus dem Vergangenen und Gegenwärtigen folgt, nicht aber weiss er es, sofern es auf Grund dieser Notwendigkeit doch der Spontaneität der innergöttlichen und der aussergöttlichen Natur, der Freiheit des innergöttlichen und des aussergöttlichen Willens unterliegt« (Phil. Dogm. 607). »Die Behauptung eines unbedingten Vorauswissens alles Zukünftigen ist, man sage dagegen, was man wolle, nichts anderes, als der klare und helle Determinismus, der die Freiheit Gottes aufhebt, wenn die Behauptung auf die zukünftigen Thaten Gottes, und der die kreatürliche Freiheit aufhebt, wenn sie auf alles und jedes kreatürliche Geschehen gerichtet ist« (ebd. 609).

Während also die reale Gedankenreihe Gottes in die Potenz zurücksinkt und hier als Vergangenheit in der Form der unbewussten Idee ein schattenhaftes, unwirkliches Dasein führt, während anderseits das Zukünftige nur implicite in der Gegenwart mitgesetzt wird, aber explicite noch nirgends existiert, so ist dagegen im eigentlichen Bewusstsein Gottes allein das Gegenwärtige vorhanden, und zwar sowohl als Unmittelbares, wie als gleichzeitiger Reflex der äusserlich und real angeschauten Gedankenreihe. Es fragt sich nur, was damit gewonnen wird, dass die Realität ins Bewusstsein reflektiert ist, ob wirklich dem Bewusstsein rein als solchem ein Anteil an der Setzung oder Realisierung der göttlichen Gedanken zukommt,

oder ob dieselbe vor sich geht auch ohne die Reflexion des absoluten Bewusstseins. Sollte sich das letztere als die Wahrheit herausstellen, so wäre die Annahme dieses Bewusstseins zum mindesten eine überflüssige Hypothese, die garnichts begründet und garnichts erläutert, und es können dann nur noch äussere, jenseits des eigentlich philosophischen Gesichtskreises liegende Gründe sein, welche dennoch für die Aufrechterhaltung dieser Annahme sprechen.

Gehen wir noch einmal auf die Zweckbeziehung im Wesen Gottes zurück, so behauptet Weisse, ganz ebenso, wie im ersten Gliede der göttlichen Dreieinigkeit das einheitliche Selbstbewusstsein oder die Persönlichkeit des Ursubjektes als der Zweck, die unendliche Reihe der Gedanken aber, in welcher dieses Ursubjekt die absolute Idee als Inbegriff der reinen Daseinsmöglichkeit denkt und eben durch dieses Denken ihrer selbst zum selbstbewussten Ursubjekte wird, als das Mittel anzusehen sei, auf ganz entsprechende Weise sei im zweiten Gliede der einheitliche Logos sammt dem in ihm enthaltenen Charakterbilde der Gottheit als der Zweck, die unendliche Reihe der zeiträumlichen und doch ihrem wahren Wesen nach durchaus idealen Gebilde der innergöttlichen Natur als das Mittel zu betrachten. In diesen beiden teleologischen Prozessen ist noch nichts von einer eigentlichen freien Zweckthätigkeit enthalten, das heisst von einer solchen, die sich selbst mit ausdrücklichem Bewusstsein über die Natur sowohl der Zwecke, als auch der Mittel ihre Zwecke setzt und die Mittel zur Erreichung dieser Zwecke wählt. Vielmehr bildet auch in Gott, ganz ebenso, wie im kreatürlichen Dasein, ein unbewusst teleologischer Prozess, eine natürliche, von der Freiheit des Willens noch unabhängige, aber das innere Leben der Gottheit beherrschende und durchwaltende Zweckbeziehung die notwendige Voraussetzung der selbstbewussten und freien (511—514). Die beiden teleologischen Prozesse der Vernunft und der innergöttlichen Natur aber sind als spontane aufzufassen, sofern sie ohne zwingende Ursache aus sich selbst beginnen (518). Man sollte meinen, hiermit seien nunmehr alle Momente gegeben, um den innergöttlichen Lebensprozess zu vollenden. Denn das Produkt dieser spontanen, teleologischen Bewegung im Wesen der Gottheit ist ja eben das göttliche Gemüt: eine Welt von Gestalten, »die in stetigem Wechsel und gegenseitiger Durchdringung auf- und absteigend im göttlichen Bewusstsein, den Raum, in welchen sie durch dieses Bewusstsein hineingeschaut werden, thatsächlich einnehmen und durch ihr überall nur schwebendes, flüssiges und flüchtiges, auch gegenseitig für einander offenes und durchdringliches, nicht in der Weise, wie solches durch den selbstbewussten Willen

der Gottheit in den Körpern der kreatürlichen Welt stattfindet, durch Schwere und Antitypie befestigtes und veräusserlichtes Dasein erfüllen« (481). Ausgebreitet über die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ist diese Welt, das Erzeugnis der produktiven Imagination, ebenso sehr zu unterscheiden von der Welt der ewigen Wahrheiten oder reinen Möglichkeitsbestimmungen, jenem mundus intelligibilis, wie auch von dem aussergöttlichen Universum oder der endlichen Welt, welche die Schöpfung der göttlichen Willensmacht darstellt. Sie bildet gleichsam ein urbildliches oder vorbildliches Universum, denn in ihr sind die Dinge der kreatürlichen Welt, die körperlichen sowohl, als auch die geistigen, nicht bloss ihrer allgemeinen, realitätslosen Möglichkeit nach, sondern als wirkliche, reale Erscheinungen vorhanden (484).

Nun bedarf aber Weissé einerseits noch eines dritten Prinzips, um den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit zu vollenden, und anderseits ist er sich, wie wir bereits aus seiner Kritik des hegelschen Panlogismus ersahen, dessen wohl bewusst, dass die reine Idee als solche unfähig ist, den Lebensprozess aus sich selbst zu beginnen und die alleinige Substanz der gesamten innergöttlichen wie aussergöttlichen Wirklichkeit zu bilden, sondern das hierzu nur der Wille imstande ist. Der göttliche Wille und die göttliche Natur stehen zu einander im Verhältnis eines formgebenden und eines stoffgebenden Prinzips. Das stoffliche Prinzip, die innergöttliche Natur, enthält dasjenige, was wir in Bezug auf die körperlichen Dinge der geschaffenen Welt eigentlich als Form bezeichnen, nämlich ihre sichtbare Gestalt im Raume und überhaupt ihre sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften. Dies bildet unmittelbar durch sich selbst den Stoff, welchen der Wille ergreift, um ihn durch die Form, die er ihm giebt, zum Stoff der aussergöttlichen und kreatürlichen Welt umzubilden (683). Mit andern Worten: die innergöttliche Natur enthält das Was, der Wille aber das unmittelbare Dass der Wirklichkeit. Der Wille ist es, welcher sowohl in der vorkreatürlichen, wie in der kreatürlichen Natur als die eigentliche Substanz der Dinge den Erzeugnissen der göttlichen Imagination diejenige Form giebt, durch welche sie aus der blossen Möglichkeit des Daseins erhoben werden (685). Wenn demnach Weissé die beiden Prozesse der göttlichen Vernunft und der Natur, die wesentlich und an sich noch als substanzlose und reine Gedankenprozesse aufzufassen sind, bereits wie reale, auch ohne den Willen sich abspielende Prozesse behandelt, so kann dies nur in uneigentlichem Sinne gemeint sein, da sie ja erst durch den Willen ihr substantielles Dasein erhalten. Dies geht auch ganz offenbar daraus hervor, dass der Gedanken- und der Willensprozess

nicht zeitlich von einander getrennt sind, als bestände zunächst der erstere eine Zeit lang für sich, um sich alsdann später erst mit dem zweiten zu verbinden, sondern »in gleicher Ursprünglichkeit« gehen beide aus dem ewig sich gleichbleibenden Urgrunde des göttlichen Selbstbewusstseins hervor« (545). Der Gedankenprozess ist ein selbständiger und spontaner, sofern er, durch den Willen einmal in Bewegung gesetzt, alle einzelnen Momente aus sich selber entwickelt; er bildet den eigentlichen Inhalt oder den Stoff im Wesen Gottes, der seinem unmittelbaren Bestande nach dem Willen gegeben ist, oder vielmehr immer nur gegeben wird durch die lebendigen Gedanken, die ihren Ursprung aus derselben Quelle der reinen Idee, wie er selber, haben, seine reale Gestaltung aber erst von jenem erwartet (ebd.). Indem so der Wille recht eigentlich erst dasjenige Element darstellt, welches das göttliche Denken zum produktiven Schauen dadurch macht, dass er, der an sich leere, die göttlichen Gedanken als seinen Stoff ergreift, die an und für sich noch ohne innere Geschlossenheit und Individualität im vorweltlichen Raume nach dem Ausdruck des Dichters »in schwankender Erscheinung schweben«, so drückt er den »ätherischen Lichtgebilden« der innergöttlichen Natur durch sein blosses Wollen den Stempel seiner Persönlichkeit auf und macht sie zu lebendigen, beseelten, wenn auch noch nicht in jedem Sinne selbständigen Geschöpfen. »Er wird, mit einem Worte, der innergöttlichen Natur ausdrücklich die Gestalt und keine andere geben, welche in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments allerorten vorausgesetzt wird, wenn sie Gott sowohl vor Schöpfung der Welt, als auch bei und nach derselben in dem lichten Elemente seiner Herrlichkeit, als umgeben von einer unabsehbaren Heerschaar dienender Geister mit einer flüssigen immateriellen Leiblichkeit vorstellt, durch die ihm überall ausdrücklich auch sein Verkehr mit der geschaffenen Welt vermittelt wird« (623 vgl. auch 483 u. 494).

Eben dieser göttliche Wille wird nun näher als der freie und selbstbewusste bestimmt. Während nämlich die bisher betrachtete Macht, welche das Selbstbewusstsein des göttlichen Gemütes als teleologisches Prinzip über die innergöttliche Natur ausübte, als eine ihrer selbst eigentlich noch unbewusste anzunehmen war, die als solche zum Begriffe dieses Selbst noch in einem Missverhältnis stand, wird das göttliche Selbst Herr, selbstbewusster Herr über sein eigenes Naturleben, sofern die von ihm ausgehende Bestimmung der Erzeugnisse dieses Lebens den Charakter einer freien Wahlhandlung annimmt, d. h., sofern sie durch das Bewusstsein der vorangehenden, in ihm, dem Bewusstsein, aufgehobenen Erzeugnisse

und ihres teleologischen Zusammenhanges unter sich und mit den nachfolgenden Erzeugnissen vermittelt ist. In Kraft eben dieses Zusammenhanges wird daher jetzt die thatkräftige Verwirklichung des Möglichen von dem ausdrücklichen Bewusstsein über andere, diëser Möglichkeit entgegenstehende Möglichkeiten begleitet und durch dieses Bewusstsein vermittelt sein (521 ff.). Die innergöttliche Natur ist es, welche, indem sie ihre Erzeugnisse dem Willen als das Material seiner Thätigkeit darbietet, das notwendige Mittelglied zwischen jenem und seiner nach Aussen gerichteten, im engeren Sinne schöpferischen Thätigkeit bildet. Indem nun der Wille kraft seines Bewusstseins über den Totalzusammenhang aller möglichen Zeugungen des Naturlebens der Natur im Einzelnen und Besonderen die Zeugungen abgewinnt, welche dem Gesamtzweck, den er beabsichtigt, als Mittel dienen, so nehmen seine Handlungen den Charakter der Zwecksetzung an, was aber nur dadurch möglich ist, dass die teleologischen Kategorien schon unabhängig von dem Willen und von dem Bewusstsein, aus welchem der Wille das Material seiner freien Zwecksetzung schöpft, für die göttliche Natur Bedeutung und Dasein in derselben haben; denn es wurde ja bereits bemerkt, dass der Wille an sich nur das formgebende oder gestaltende Prinzip ist, während er allen Stoff aus der göttlichen Natur entnimmt (529—531).

Hiergegen erheben sich leider sehr gewichtige Bedenken. Zunächst: woher kommt dem Willen das Bewusstsein, vermöge dessen er imstande ist, die verschiedenen Möglichkeiten in der Natur zu überschauen, um sich diejenige Möglichkeit zur Verwirklichung herauszuwählen, die seinem jeweiligen Zweck entspricht? Wird hiermit nicht offenbar den vorherigen Bestimmungen des Willens als des bloss form-, d. h. substanzgebenden, Prinzips widersprochen und ein Element in ihn hineingetragen, das gänzlich ausserhalb seines Begriffes liegt? Und wie kommt er überhaupt zu einem eigenen Zwecke, der nicht mit den Zwecken identisch ist, welche die unbewusste Teleologie des Naturprozesses verfolgt, sodass eine Auswahl unter verschiedenen Mitteln auch nur möglich oder gar notwendig wäre? Weisse sagt ja selbst zu wiederholten Malen, dass aller Inhalt des Willens, aller ideale Gehalt, einzig und allein in der Natur, d. h. auf der idealen Seite zu suchen sei; dass hier diese Zweckbethätigung eine unbewusste bleibt, kann doch unmöglich eine bewusste Zweckbethätigung daneben nötig machen, wenn jene erstere nur ihr Ziel erreicht. Warum ist es nötig, dass das göttliche Selbst sich zum selbstbewussten Herrn über sein Naturleben macht, wenn damit für den ganzen Prozess absolut nichts erreicht

wird? Gesetzt, die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten wäre denkbar, so würden diese Möglichkeiten eben damit realisiert, dass sie in das überschauende Bewusstsein des Willens eintreten, d. h. es würde ein und derselbe Zweck durch verschiedene zu gleicher Zeit gesetzte Mittel erreicht, was nicht nur eine ganz sinnlose Überflüssigkeit wäre, sondern eine Wahl und damit eine freie Willensbethätigung überhaupt unmöglich machte.

Der Wille kann keinen Zweck zum Inhalt haben, weil er an und für sich überhaupt gar keinen Inhalt hat. Aber nur in jener uranfänglichen Werde that des göttlichen Daseins, in welcher sich der Wille aus der Potentialität der absoluten Idee zur Aktualität erhob, nur in diesem Urmomente, mit welchem der gesammte Prozess begann, war er ein absolut und in jedem Sinne, also auch real unerfüllter Wille und kann in dieser Hinsicht auch wohl als frei bezeichnet werden. Sobald er dagegen die Idee als seinen Inhalt an sich riss, die sich nunmehr zur innergöttlichen Natur entfaltete, fand er in ihr nicht nur seine Erfüllung, sondern zugleich seine Lenkerin, die ihn ihren eigenen Zwecken dienstbar machte; und es ist von jetzt an nur mehr eine rein gedankliche Abstraktion, von einem leeren Willen als solchen zu sprechen. Damit hört aber auch zugleich die Möglichkeit auf, dem Willen das Prädikat der Freiheit noch ferner zuzuschreiben und ihn im göttlichen Lebensprozess in fortgesetzt freien Handlungen sich bethätigen zu lassen. Dieser ganze Begriff der Freiheit, der eine so grosse Rolle spielt in Weisses gesamelter Philosophie, kann nur auf den Urbeginn des Prozesses angewandt werden, verliert aber innerhalb desselben alle Gültigkeit. Daher finden sich auch so viele seltsame und widersprechende Behauptungen an jenen Stellen, wo er der göttlichen Natur gegenüber den Willen als einen freien nachzuweisen sucht. So darf der Wille als das kraft seiner Freiheit allein Bestimmende und Entscheidende nicht seinerseits als bestimmt durch Gründe vorgestellt werden, die hinter ihm zurückliegen und also notwendig entweder der Vernunft oder der inwohnenden Natur der Gottheit angehören müssen. Daher soll er in jeder seiner Thätigkeiten zugleich bestimmt sein durch den Inhalt der Vernunft und des Gemütes und nicht bestimmt: bestimmt, wiefern er durch beide einen ausdrücklich schon gestalteten, ausdrücklich schon dem Selbstbewusstsein einverleibten Stoff seiner Thätigkeit erhält; nicht bestimmt, wiefern die letzte, schliessliche Gestaltung und Formung dieses Stoffes seiner freien Wahl und Thätigkeit anheimgegeben ist (531). Der Wille soll frei sein, und doch soll die Thatsache, dass Gott sich in seiner nach aussen gerichteten Schöpferthätigkeit an den beschwerlichen und

erfahrungsgemäss so herbe Übelstände mit sich führenden Kausalzusammenhang der endlichen Erscheinungen bindet und die einzelnen Zwecke seines Thuns nicht lieber unmittelbar, ohne jene weitläufige Zurüstung von Mitteln aller Art, die er zum Behuf dieser Zwecke in Bewegung setzt, verwirklicht, eben diese Thatsache soll sich daraus erklären: dass von vornherein solche Unmittelbarkeit seines schöpferischen Wirkens durch die Art und Weise ausgeschlossen ist, wie schon das Wirken seiner Natur, durch die allein der Wille zu wirken vermag, weil er nur durch sie ist, was er ist, an die teleologischen und an die in ihnen enthaltenen mechanischen Kategorien gebunden ist (ebd.) Man sieht, es kann selbst einem Weisse nicht gelingen, einen in sich widerspruchsvollen Begriff plausibel zu machen.

Nur in seinem Uranfang, im Momente seiner Erhebung aus der Potenz zum Aktus war der göttliche Wille thatsächlich frei, eben weil er ein noch unerfüllter war, aber er ist dies nicht mehr während des Prozesses, in welchem die ideale göttliche Natur seine inhaltliche Bestimmung ausmacht. Umgekehrt könnte er höchstens innerhalb des Prozesses als ein selbstbewusster bezeichnet werden, sofern man ihn in seiner Einheit mit der ihn erfüllenden Idee auffasst; aber er ist nicht selbstbewusst in seinem Anfang, in welchem er noch ohne Inhalt ist. Daher kann nicht, wie Weisse behauptet, die Urthat, durch die Gott ist, eine selbstbewusste sein, denn sie liegt noch vor und jenseits alles Selbstbewusstseins (587 vgl. auch Metaphysik 559 ff.). Mit Recht verwirft Weisse dergleichen abenteuerliche Philosopheme über den Zeitbegriff, wie sie Baader (und im Anschluss an ihn I. H. Fichte) aufgestellt, als »phantastische Verirrungen eines dem natürlichen Menschenverstande Hohn sprechenden und durch keine logische Schulbildung gezügelten Tiefsinns« (Phil. Dogm. 587) und betont mit Entschiedenheit die Geltung des empirischen Zeitbegriffs auch für das Leben des Absoluten, da ohne diese überhaupt kein Leben, kein Prozess, keine Entwicklung möglich sei. Und ebenso behauptet er, es sei von allen Täuschungen, deren sich die Theologie noch immer zu überlassen liebt, die schwerste, dass sie ein ausserzeitliches Selbstbewusstsein denkbar findet und sich von seiner Notwendigkeit überreden will (590). Vielmehr ist die Zeit ebenso gut, wie der Raum, als notwendige Grundform in der absoluten Idee mitgesetzt und wird mit deren Entfaltung unmittelbar realisiert. Nun ist es aber doch der göttliche Wille, der durch seine Erhebung zur Aktualität den Anstoss zu dieser Entfaltung hergibt, er setzt also erst die Zeit und mit ihr die Möglichkeit des Selbstbewusstseins und kann daher an sich noch nicht selbstbewusst sein (592).

Hiermit fällt nun auch zugleich die Möglichkeit hinweg, eben diesen fälschlicher Weise als selbstbewusst und frei angenommenen Willen mit der dritten Person der göttlichen Dreieinigkeit, nämlich mit dem heiligen Geiste zu identifizieren (538 ff.). Mit Augustin bezeichnet Weisse diesen Willen als den Willen der göttlichen Liebe, weil er das Bindeglied oder das vermittelnde Prinzip zwischen der Person des Vaters und derjenigen des Sohnes bildet, und bestätigt die Lehre der abendländischen Kirche, dass der Geist nicht vom Vater allein, sondern vom Vater und dem Sohne zugleich ausgehe: indem er nämlich vom Logos seinen Inhalt empfängt, der selbst ja das Erzeugnis des Vaters ist, so empfängt er von ihm in Wahrheit auch sein Dasein. »Denn der Wille ist oder existiert nur in seiner Thätigkeit, nur in der Thätigkeit, die ihm allein durch ihren Stoff, auf den sie sich bezieht, ermöglicht ist« (545), womit denn von der Freiheit und Selbständigkeit des Willens allerdings so gut wie gar nichts mehr übrig bleibt. Erst mit diesem Begriff der Persönlichkeit des Geistes, behauptet Weisse, würde die Möglichkeit gewonnen, den Ausdruck Person für alle drei Hypostasen des göttlichen Wesens zu gebrauchen (552). »Gott kann nur Person sein, wenn er nicht bloss eine Person ist: denn die Person ist nur dadurch Person, dass sie andere Personen gleichen Wesens und gleicher Substanz sich gegenüber hat. Darum wird Gott, nur wenn er als dreieiniger gefasst wird, im höhern und wahren Sinne als Person gefasst, und nur der Beweis der göttlichen Dreieinigkeit ist der Beweis für die Wirklichkeit eines nach teleologischen Ideen selbstbewusst handelnden und schaffenden Gottes« (Idee d. Gotth. 255). —

Fassen wir den wesentlichen Gedanken, welcher dieser ganzen weisseschen Argumentation zu Grunde liegt, noch einmal kurz zusammen, so ist es dieser: Die absolute Persönlichkeit ist das Resultat eines theogonischen Prozesses, in welchem sich Gott aus seiner reinen Daseinsmöglichkeit zur Wirklichkeit erhebt. Denn welchen anderen Zweck könnte dieser ganze Vorgang im Wesen des Absoluten haben, der Prozess, in welchen sich die an sich unbewusste absolute Idee biegt, wenn nicht ihre Erfassung im Selbstbewusstsein, denselben Zweck, welchem auch im endlichen Dasein die gesamte unbewusste Natur zustrebt und den sie erst im Bewusstsein des Menschen voll erreicht? Bei dieser Übertragung eines dem Bewusstsein zustrebenden Entwicklungsprozesses, wie er im endlichen Dasein vorliegt, in das Wesen des Absoluten ist leider nur der Umstand unberücksichtigt geblieben, dass im endlichen Naturprozesse allerdings der unbewusste Anfang dem bewussten Ende gegenüber etwas

Niedrigeres und daher der ganze Prozess in der That Entwicklung ist, dass aber die absolute Idee im Wesen Gottes alle Möglichkeiten bereits in sich enthält, und dass daher der Prozess, in welchen sie eingeht, um successive und im Raume ihre einzelnen Momente zu entfalten, nichts weniger als ein Höheres ihr gegenüber sein kann, weshalb man ihn auch wohl als einen »Abfall Gottes von sich selbst« und die That seiner Erhebung aus der Potentialität als göttliche »Urschuld« bezeichnet hat. Es liegt hierbei überdies die irrige Annahme zu Grunde, dass die Form des Bewusstseins etwas unendlich viel Höheres dem Unbewusstsein gegenüber sei, während wir doch deutlich gesehen haben, dass das Bewusstsein im Prozess absolut gar nichts leistet, sondern sich nur als passiver Zuschauer im Hintergrunde hält, während alle Aktivität und alles Erreichen allein auf unbewussten Elementen beruht. Wird somit die Form des Bewusstseins als überflüssig verworfen und der Entwicklungsprozess im innergöttlichen Wesen als unhaltbar erkannt, so ist nun auch gar kein Grund mehr vorhanden, an der phantastischen Ansicht eines vorweltlichen und ausserweltlichen Universums, eines Reiches der himmlischen Heerschaaren noch ferner festzuhalten, denn diese ganze Welt hatte ja nur den Zweck, als Träger und Objekt des göttlichen Entwicklungsprozesses zu dienen und fällt mit diesem von selbst hinweg. Schon bei der weissesehen Hypothese spielt dieselbe in Wahrheit eine ziemlich überflüssige Rolle. Denn das göttliche Bewusstsein, welches sie vermitteln soll, ist ja schon mit dem ersten Momente des Ineinanderwirkens von Idee und Wille vollendet und kann durch alle folgenden Momente nichts mehr gewinnen, auch wenn sich der Prozess ins Unendliche abspielt. Es bleibt doch auch immerhin eine recht seltsame Annahme, dass für Gott vor Schöpfung der endlichen Welt bereits eine unendliche Zeitspanne verstrichen sein soll, während welcher er sich einsam an den »ätherischen Lichtgebilden« seiner eigenen Natur ergötzte, ganz abgesehen von der Frage, ob es bei solcher Voraussetzung überhaupt jemals zu einer Schöpfung kommen konnte, und wo denn die Gründe zu derselben lagen. Wird daher diese ganze abenteuerliche Meinung verworfen und der Moment der Entfaltung der absoluten Idee zugleich als der Moment der Weltschöpfung angesehen, so ist damit der Pantheismus besiegelt, und es bleibt alsdann nur noch die Frage zu lösen, wie man sich dieses Urfaktum näher vorzustellen hat, und was die Veranlassung für das Absolute war, aus dem überseienden Zustand der reinen Potenz sich in den aktuellen Strudel des endlichen Daseins zu stürzen.

Fischer.

Karl Philipp Fischer (1807—1885) war von Anfang an sowohl wegen seiner polemischen Stellung dem hegelschen Systeme gegenüber, wie auch bei seinem Bestreben, den Pantheismus Hegels zum konkreten Theismus umzubilden und dadurch Philosophie und Christentum mit einander zu versöhnen, einer der eifrigsten Mitarbeiter an der fichteschen Zeitschrift. In seiner Schrift »Die Idee der Gottheit« (1839), die er näher als einen »Versuch« bezeichnet, »den Theismus spekulativ zu begründen und zu entwickeln, «spricht Fischer in der Vorrede sich offen dahin aus, dass er nicht bloss rein philosophische, sondern auch theologisch-christliche Tendenzen verfolge. Mit Recht gilt es ihm als erwiesene Thatsache, dass die philosophische Wahrheit keine andere sein kann als die theologische und dass daher auch beide im wesentlichen zusammenstimmen müssen (a. a. O. VIII); nur kommt dadurch ein unphilosophisches Element in seine eigene Spekulation hinein, dass er im Christentum ohne weiteres mit Hegel die »absolute Religion« erblickt und daher die voreilige Behauptung ausspricht, die Religionsphilosophie habe als Wissenschaft eben dieser absoluten Religion das christliche Bewusstsein zu ihrer inneren Voraussetzung, sodass sie in ihrer objektiven Gestaltung (?) »der zum System entwickelte Begriff des Christentums« sei (V). Bei dieser Voraussetzung mag man noch so sehr die Behauptung verfechten, die Philosophie dürfe nicht von der Theologie abhängig werden; wenn man einmal den Begriff des Christentums als ein in sich vollendetes System metaphysischer Sätze vor Augen hat, mit welchem die rein spekulativ gefundenen Wahrheiten schliesslich übereinstimmen müssen, dann dürfte es doch wohl psychologisch unmöglich sein, noch vorurteilslos zu philosophieren, und die behauptete »freie« Übereinstimmung seiner Philosopheme mit jener vom Christentum postulierten Wahrheit kann alsdann besten Falls nur für Selbsttäuschung gelten. Ein Philosoph mag sich immerhin von der Wahrheit der geoffenbarten christlichen Religion überzeugen und hinfort nur mehr im Sinne

dieser Religion philosophieren: das ist konsequent und kann ihm Niemand verargen, aber er soll sich nur nicht für die Wahrheit seiner Spekulation auf die Übereinstimmung derselben mit dem Christentum berufen, als wäre diese Übereinstimmung nur subjektiv-zufällig entstanden, er soll sich nur nicht selbst und andere glauben machen, als wäre diese seine Philosophie noch freie Wissenschaft und nicht vielmehr die Magd jener Theologie, deren Sätze ihm bei seinen Deduktionen als Ziel und Leitsterne dienten. Die echte Philosophie ist, wie jede wahre Wissenschaft, voraussetzungslos in ihrem Anfang, d. h. sie sucht die gegebenen Erscheinungen ohne vorgefasste Meinung zu erklären und weiss anfangs noch nicht, wohin der Weg sie führen wird, und wenn ihr schon ein bestimmtes Ziel vor Augen schwebt, so ist es nicht von wo anders her angenommen, sondern direkt aus den Thatsachen selbst vorahnend geschöpft. Nur die Theologie ist von vornherein überzeugt, die Wahrheit bereits vollständig zu besitzen, es kommt ihr also nur noch auf die Begründung derselben an, und zwar auch dies eigentlich nur aus exoterischen Motiven; sie ist wesentlich Scholastik und kann daher auch, streng genommen, soweit sie nicht Geschichtswissenschaft oder Philologie (Textkritik) ist, nicht mit zu den Wissenschaften im eigentlichen Sinne gerechnet werden. Eine Philosophie aber, die sich zur Aufgabe macht, die Wahrheit der Theologie zu erweisen, ist noch viel schlimmer daran als diese; denn sie ist gar Wissenschaft erst aus dritter Hand und wird daher mit Recht überall nur Misstrauen und Zweifel begegnen.

Dies stellt sich denn auch bei Fischer nicht als unberechtigt heraus, insofern nicht nur in seiner »Idee der Gottheit«, sondern fast noch mehr in seinem dreibändigen Hauptwerk, den »Grundzügen des Systems der Philosophie oder Encyklopaedie der philosophischen Wissenschaften« (1848–55) infolge seiner theologischen Vorurteile die Philosophie recht häufig zu kurz kommt. Im Grunde bietet der dritte Band dieses Werkes, der die »Grundzüge des Systems der spekulativen Theologie oder der Religionsphilosophie« enthält und welcher für unsere Zwecke allein in Betracht kommt, nichts wesentlich Neues, was nicht ganz ebenso und meist nur kürzer dargestellt auch schon in der »Idee der Gottheit« zu lesen stände. Dazu kommt, dass jener mit seinen weit-schweifigen Wiederholungen der in den vorangehenden Teilen gewonnenen Resultate, seinen langstiligen rein kritischen Ergüssen und seiner eigentümlichen Manier, den Leser überall dort, wo er Gründe erwartet, mit gemütvollen, hochtrabenden und oft in ein schwer durchsichtiges philosophisches Gewand eingekleideten Phrasen und

mit Berufungen auf die »innere Wahrheit« und »Vernünftigkeit«, sowie auf die Übereinstimmung mit dem religiösen Glauben und Gefühl abzuspeisen, für philosophische Leser nicht gerade eine besonders erquickliche Lektüre bildet. Wenn daher Fischer selbst von dieser grösseren Darstellung seiner Gotteslehre sagt, dieselbe verhalte sich zu seinen früheren ähnlichen Versuchen »wie die Frucht zur Knospe und Blüte«, so wird man leider gestehen müssen, dass die letztere durch diese Fortentwicklung nicht eben sonderlich gewonnen habe, und wird sich lieber im wesentlichen an seine frühere Schrift halten, schon deshalb, weil sie viel klarer und übersichtlicher ist.

Wenn man Fischers philosophischen Standpunkt näher bestimmen wollte, so dürfte es wohl schwer sein, ihn einer besonderen Schule zuzuweisen. Offenbar hat neben Schellings Münchener Vorlesungen vor allem Baader einen nicht unbedeutenden Einfluss auf ihn ausgeübt; doch zeigt sich dieser mehr in gewissen anderen Punkten, wie in seiner Lehre vom Urmenschen, seiner Erlösungslehre u. s. w., als in der eigentlichen Gotteslehre selbst. Daneben beweisen seine vielen meist kritischen Auseinandersetzungen mit Schleiermacher, dass er auch diesen eifrig studiert hat, wogegen er von Hegel, den er sogar in einer diesem Zwecke besonders gewidmeten Schrift*) energisch bekämpft, wohl nur in formeller Hinsicht sich hat anregen lassen. Dass Fischer auf naturphilosophischem Gebiete auch Oken manches zu verdanken hat, mag hier, als für unsere Zwecke nicht in Betracht kommend, nur kurz angedeutet werden. Im Ganzen wird man ihm selber darin Recht geben müssen, dass er zwar durch alle diese Männer angeregt sei, aber sich doch selbständig von ihnen gebildet habe, sodass man ihm mit Bezug hierauf eine gewisse Originalität nicht absprechen kann.

In dem ersten Teile seiner »Idee der Gottheit« sucht Fischer zunächst durch die stufenweise Entwicklung dieser Idee, wie dieselbe sich in der Geschichte der Philosophie darstellt, auf kritischem Wege den Beweis zu führen, dass der Theismus keine willkürliche, subjektive Meinung, sondern das Resultat und die wissenschaftlich erkannte Wahrheit der Geschichte der spekulativen Theologie sei. Derjenige Begriff nämlich, welcher allem Denken als ein der Vernunft wesentlicher Gedanke zu Grunde liegt, und zu welchem sich das Denken mit innerer Notwendigkeit erhebt, ist der Begriff der absoluten Einheit oder die absolute Idee als der konkrete Inbegriff aller relativen, besonderen Ideen, die sich in wesentlichen Verhältnissen auf die absolute Einheit des Ganzen oder auf die göttliche

*) »Spekulative Charakteristik und Kritik des hegelschen Systems« (1845).

Idee beziehen. Diese Idee ist zugleich das wahre und einzige Objekt der Philosophie, und die Prinzipien der besonderen spekulativen Systeme sind ebenso viele Formen, in welchen die absolute Idee gedacht werden kann und gedacht worden ist. Nun kann aber das Absolute wesentlich nur entweder bloss als das Prinzip oder die Einheit der Welt gedacht werden, wie es der Pantheismus thut, oder dasselbe wird in theistischer Weise zugleich gedacht als selbstbewusstes Prinzip oder an und für sich seiende Einheit seiner inneren Bestimmungen oder Eigenschaften. Indem die Kritik der verschiedenen Hauptgestaltungen des Pantheismus, wie er zunächst von der niedrigsten, unbestimmtesten Form des abstrakten Pantheismus (Eleaten), durch die Formen des substanziellen (Spinoza) und realistischen Pantheismus (Schleiermacher) in notwendigem Stufengange bis zu der bestimmtesten und vollendetsten Form des idealistischen Pantheismus (Hegel) emporsteigt, ergiebt, dass selbst diese letzte Stufe, über welche zu keiner höhern hinausgegangen werden kann, und welche sich mithin nicht nur als die Wahrheit aller untergeordneten, dem absoluten Begriffe unangemessenen Prinzipien, sondern als das ihm vollkommen entsprechende Prinzip erweist, eine in sich unhaltbare und den wahren Begriff der Einheit sowohl, wie den von ihr erreichten Begriff des absoluten Geistes nicht erschöpfende ist, so bildet sich hiermit der Pantheismus durch die innere Dialektik der ihm immanenten absoluten Idee zum Theismus fort, d. h. zur Wissenschaft des lebendigen und persönlichen Gottes, der ebenso sehr als selbstbewusstes Ganzes oder als an und für sich seiende Einheit seiner selbst oder seiner eigenen Wirklichkeit, wie als Einheit oder Prinzip des von ihm abhängigen weltlichen Seins begriffen wird (Idee d. Gotth. 1—43).

Natürlich beruht dieser Gedankengang auf den Voraussetzungen, erstens dass die in sich reflektierte, sich in sich selbst zurücknehmende, d. h. bewusste, Einheit eine höhere, ihrem Begriffe mehr entsprechende als die unreflektierte Einheit des Pantheismus repräsentiert, und zweitens dass das hegelsche System wirklich, wie Fischer behauptet, die höchste und vollkommenste Form des Pantheismus darstellt, »über welche zu keiner höhern hinausgegangen werden kann.« Die erste Behauptung ist richtig für den endlichen Geist des Menschen, ob sie es aber auch für den absoluten Geist ist, das ist ja eben erst zu beweisen und kann nicht so ohne weiteres als selbstverständlich gesetzt werden. Was aber die zweite Behauptung anbetrifft, so ist sie ebenso voreilig, wie unwissenschaftlich — als gäbe es überhaupt in der Wissenschaft ein absolut Höchstes. Am wenigsten aber sollte man sie gerade aus dem Munde Fischers erwarten, der selbst

das hegelsche System so vernichtend kritisiert hat. Jedenfalls ist sie ein interessantes Zeichen dafür, in wie hohem Ansehen dieses System damals stand und welche Gewalt es selbst auf diejenigen ausübte, die auf einem ganz anderen philosophischen Standpunkte sich befanden. Aber auch wenn Fischer Recht hätte mit seiner Behauptung, dass Hegel selbst in seinen letzten Dokumenten Spuren von theistischen Anwandlungen zeige, wenngleich er den Theismus nicht zum System ausgebildet habe, so würde dies noch garnicht für die Wahrheit des Theismus sprechen, sondern liesse sich vielleicht auf ganz andere psychologische und historische Gründe zurückführen, die völlig ausserhalb des philosophischen Gebietes liegen. Es ist eine Thatsache, dass in der Geschichte der Philosophie Theismus und Pantheismus sich gegenseitig abgelöst und beständig um den Vorrang mit einander gestritten haben. Da könnte man am Ende mit demselben Rechte schliessen, der Pantheismus sei die Wahrheit des Theismus, ein Schluss, der dadurch noch an Wahrscheinlichkeit gewönne, dass gerade der Pantheismus durchgängig die bedeutendsten unter den Philosophen als seine Vertreter für sich hat, woraus sich ergibt, wie misslich es ist, dergleichen rein aus immanenter Dialektik folgern zu wollen. —

Ist nun die theistische Auffassung der absoluten Idee die wahrere der pantheistischen gegenüber, so schliesst damit der ontologische Beweis, welcher die Realität und Wahrheit der Idee Gottes aus der Vernunft selbst ableitet und sie durch die innere Notwendigkeit des Denkens erweist, auf ihre Realität oder Existenz; denn die Wahrheit des Denkens schliesst die Realität in sich, und das wahr Gedachte ist mithin ein Erkanntes (44). Es ist ein innerer Widerspruch, einen Gedanken für wahr und dennoch für unreal zu halten (46).

Unter dieser Voraussetzung kann die Wahrheit der theistischen Auffassung jener Idee ganz abgesehen von dem Ergebnis ihrer Entwicklung in der Geschichte der Philosophie — auch direkt aus ihren Erscheinungsweisen selbst abgeleitet werden. Das ganze endliche Dasein in Natur und Menschheit kann nämlich aufgefasst werden als der reale Stufengang der Idee durch ihre wesentlichen Bestimmungspunkte: das Leben, den subjektiven, den objektiven und den absoluten Geist. Als allgemeines in allen diesen Erscheinungen wirkendes Prinzip stellt sich die absolute Idee dar als Wille, als das sich bestimmende Wesen selbst, welches sich in allem, sowohl in dem Sein, wie in dem Bewusstsein realisiert und offenbart. Während der Wille in der allgemeinen Natur als reeller plastischer oder höchstens als sinnlicher (unbewusster) Wille, d. h. als natürliche Seele, wirkt, so erhebt er sich im Menschen zum selbstbewussten Willen und subjektiven oder freien Geist und stellt in

der Gesammtheit der Einzelindividuen die objektive Totalität eines Reiches von Geistern oder den Begriff des objektiven Geistes dar (47—51). »Es ist mithin in dem Stufengange der Idee des Geistes zum Abschlusse und zur Vollendung derselben nur noch der Gedanke des an und für sich seienden Geistes der Natur und des (objektiven) Geistes übrig, welcher als absolute Einheit des Universums das Ideal und Prinzip aller Dinge und Wesen ist. Der an und für sich seiende Urgeist vereint die selbstbewusste Einheit der subjektiven Existenz mit der Unendlichkeit des Wissens und Wirkens und individualisiert daher in seiner absoluten Wahrheit und Totalität dieselbe Idee, die er in dem weltlichen Sein als seiner Schöpfung nach allgemeinen Momenten, in besonderen Stufen und relativen Einheiten und mithin abbildlich, vorbildlich und ebenbildlich offenbart« (52). »Wenn einerseits der subjektive einzelne Geist zwar selbstbewusste Einheit des Ganzen, aber in seiner Relativität endlicher Geist, der objektive Geist aber nur selbstlose Totalität der einzelnen Geister ist, so ist dagegen der göttliche Geist dadurch absolute Einheit und Wahrheit, dass er ebenso sehr an und für sich seiendes unendliches Prinzip, d. h. Ursubjekt, wie das die natürliche und geistige Welt in ihrer reellen und ideellen Totalität begründende und wissende Prinzip ist« (53).

Diese ganze Deduktion ruht leider auf noch schwächeren Füßen als der historische Beweis für die Wahrheit des Theismus. Man beachte wohl, wie der Stufengang der absoluten Idee in ihrer Erscheinung hier anfangs als ein realer, zeitlicher geschildert wird, der durch die Momente der natürlichen Entwicklung der Dinge hindurchgeht, bis die Idee im subjektiven Geiste des Philosophen als Idee des theistischen Gottes sich darstellt, und wie dieses an sich doch vorerst rein subjektive »Ideal« nun plötzlich zum objektiven »Prinzip« alles Daseins emporgeschwindelt wird. Da müsste denn die absolute Idee, wenn sie durch die unvollkommeneren Formen ihrer Existenz hindurchgeht, sich vorerst ihrer selbst entäussert haben und in den von Fischer so sehr verachteten Zustand des Unbewusstseins herabgesunken sein, da sie ja doch als unbewusster Wille in der selbstlosen Natur als der Voraussetzung des bewussten Geistes walten soll. Wenn aber Fischer meint, das endliche Dasein sei »nur die Offenbarung oder die geistige Schöpfung, nicht aber die Selbstverwirklichung des absoluten Geistes,« so gerät damit der ganze Beweis völlig ins Wanken; denn wenn die Idee im Kopfe des Philosophen nicht unmittelbar die Erscheinung der absoluten Idee selber ist, wie Hegel dies in der That behauptet, so ist sie eben vorläufig nur eine bloss subjektive Vorstellung und als solche dem Irrtum

und der Unwahrheit unterworfen, so hat sie ihre Wahrheit erst dadurch zu erweisen, dass sie wirklich die höchste Form darstellt, in welcher die absolute Einheit gedacht werden kann. Dies aber ist von Fischer nur vorausgesetzt. Gewiss kann die innere Unendlichkeit des absoluten Geistes durch die Gesamtheit der einzelnen Geister, von denen jeder das Unendliche nur auf relative endliche Weise individualisiert, nicht konstituiert oder ersetzt werden; allein das behauptet ja auch der Pantheismus garnicht, welcher selbst in der hegelschen Fassung annimmt, dass die Gesamtheit aller Realitäten nur den geringsten Teil der unendlichen Daseinsmöglichkeit ausmacht, die in alle Ewigkeit nicht erschöpft werden kann. Auch die Einheit des Pantheismus braucht keine »abstrakte« und »unbestimmte« zu sein, sie kann ebenso gut die konkreten Unterschiede in sich fassen und sich zu den relativen Einheiten oder den Sphären der natürlichen und geistigen Welt entfalten, wie die in sich reflektierte Einheit des Theismus. Nur das Bewusstsein spricht ihr der Pantheismus ab, weil es ihm nicht nur unerklärlich ist, wie die Spontaneität des absoluten Subjekts zur Reflexion in ihren Mittelpunkt sich umbiegen sollte, sondern auch, weil diese Annahme nichts erklärt und die Prinzipien unnötiger Weise nicht vervielfältigt werden dürfen.

Daher kann auch der kosmologische ebenso wenig, wie der teleologische Beweis die Wahrheit der theistischen Gottesidee erhärten. Der erstere schliesst von der Bedingtheit der Welt auf eine unendliche, alles bedingende Ursache, als welche eben der absolute Geist sich darstellt, aber er sagt garnichts darüber aus, dass dieser Geist als bewusster zu denken sei. Man kann Fischer darin Recht geben, dass die Ursache um so mehr Ursache sei, d. h. dass sie um so tiefer und umfassender wirke, je freier und geistiger sie sich bethätige (56); allein diese, wohl aus dem künstlerischen Schaffen hergenommene, Bestimmung spricht nur dann scheinbar zu Gunsten seiner eigenen Theorie, wenn man dem Begriffe des Geistes sogleich den Begriff des bewussten Geistes unterschiebt. Nun ist aber das Schaffen des künstlerischen Genius gerade nur insoweit wahrhaft geniales Schaffen, als es ein unbewusstes, unreflektiertes ist, und es beweist eine sehr oberflächliche psychologische Beobachtung von Seiten Fischers, wenn er hierin eine »Unvollkommenheit« glaubt sehen zu müssen (Encykl. 225 Anm.), als hätte die schwerfällige diskursive Reflexion des Bewusstseins rein als solche schon jemals überhaupt in der Kunst etwas Vollkommenes zustande gebracht! Gewiss ist »der sich in seiner inneren Allgemeinheit erfassende und sich aus ihr bestimmende Wille, d. h. der Geist, durch sein freies

selbstbewusstes Wollen an sich mächtiger als alle Naturgewalt, und die Macht des Menschen über die Natur steigt in eben dem Maasse, in welchem er sich in sich selbst erfasst und vertieft« (Idee der Gotth. 58). Aber der Mensch ist nur deshalb durch sein Bewusstsein der bewusstlos, d. h. instinktartig, wirkenden Natur überlegen, weil er ein Gedächtnis besitzt, in welchem er die gesammelten Erfahrungen aufspeichern kann, um sie zur rechten Zeit durch einen Wink des Bewusstseins daraus hervorzuholen und sie in den mannichfachsten Verknüpfungen und Spezialisierungen zu benutzen. Nur weil der Mensch ein Bewusstsein hat, hat er ein Gedächtnis, aus dessen unschätzbarer Vorratskammer er die Mittel entnimmt, um sich in allen Lebenslagen zurecht zu finden und sich zum Herrn über die Natur zu machen; und nur weil er ein Gedächtnis hat, gewinnt das Bewusstsein für ihn erst seine Bedeutung, das an und für sich nur eine leere Form ist, die ihren Inhalt erst von anderswoher entnehmen muss. Der absolute Geist aber hat kein Gedächtnis, weil er als absoluter eines derartigen relativen Hilfsmittels zu seiner Bethätigung nicht bedarf: so braucht er auch kein Bewusstsein zu haben, da er das Richtige überall instinktiv trifft, ohne erst reflektierend in seinen Erfahrungen zu kramen. Nicht deshalb ist der absolute Geist Herr über die Natur, weil er ein Bewusstsein besitzt, sondern deshalb, weil er es ist, welcher vermöge der Identität von Denken und Schaffen in ihm die Natur überhaupt erst setzt, sobald der Gedanke derselben in der logisch zusammenhängenden Kette seiner (unbewussten) Ideen auftaucht; und nur weil der Zusammenhang in dieser Ideenkette zugleich ein teleologischer, nach Mitteln und Zwecken geordneter ist, erscheint das gesammte Dasein der Natur- und Geisterwelt als das weisheitsvolle Werk einer unendlichen Intelligenz. Welcher Anteil könnte hierbei auch wohl dem Bewusstsein zufallen, dem es wesentlich ist, Zweck und Mittel immer nur hinter einander zu denken, und welches dabei der Überlegung bedarf, um zu einem bestimmten Zwecke das geeignetste Mittel herauszufinden? Die absolute Intelligenz, die nicht zu überlegen braucht, sondern Zwecke und Mittel unmittelbar in einander denkt, ist hiermit über die Form des Bewusstseins unendlich erhaben, und es ist mithin ein grosser Irrtum von Seiten Fischers, zu meinen, dass diese »bewusstlos wirkende Intelligenz dem Begriffe des absoluten Prinzips nicht entspreche« (59—65). —

Ist sonach die objektive Begründung der Gottesidee durch den ontologischen, ihre äussere Bewährung und Bestätigung aber durch den kosmologischen und physikotheologischen Beweis geleistet worden, so muss sich nun Gott, wenn er existiert, auch im unmittelbaren Selbstbewusstsein

offenbaren, und es muss sich mithin aus diesem die Idee des Absoluten als Problem der inneren Erfahrung analysieren lassen. Dies leistet der moralische Beweis für das Dasein und die näheren Bestimmungen der Eigenschaften Gottes. Es zeigt sich nämlich das Selbstbewusstsein zwar von aussen durch das Naturbewusstsein und das Bewusstsein von andern ihm ähnlichen Wesen vermittelt, von innen dagegen in seinem ganzen Wesen und Sein durch ein Prinzip bestimmt, das sich ihm in diesem Bewusstsein als allmächtiges Urwesen oder Schöpfer offenbart und welches mithin für uns dieselbe Realität hat, wie das Weltbewusstsein. Wir sind uns dessen bewusst, dass wir in unserm innersten Wesen, in unserm ideellsten Wollen und unserm wahrsten Wissen durch eben diese von aller relativen Ursächlichkeit verschiedene absolute Ursache begründet oder getragen, beseelt oder befreit und begeistert oder erleuchtet und geheiligt werden: so erkennen wir jene absolute Ursache in diesen Wirkungsweisen als Urwesen, als Urwille (Urgemüt) und als Urgeist: »Das Innwerden der göttlichen Wirkksamkeit reflektiert sich nach diesen drei Beziehungen mit innerer Notwendigkeit in diesen Urgedanken, durch welche die absolute Persönlichkeit in ihren inneren Prinzipien erkannt wird. Da nun in unserm Selbstbewusstsein das Bewusstsein der Welt, deren selbständige Organe wir sind, mitgesetzt ist, und da wir die absolute Ursächlichkeit von aller relativen Ursächlichkeit unterscheiden, so denken wir die Gottheit als das die Gesamtheit der relativen Wesen begründende, befreiende und begeisternde absolute Prinzip, d. h. wir denken sie als Schöpfer, als Erlöser und als Vollender (Heiliger und Erleuchter) der Welt« (68).

Hiermit sind nun zugleich die Prinzipien der immanenten Selbstbestimmung der göttlichen Persönlichkeit gegeben. Als Urwesen nämlich ist der absolute Geist im Gegensatze zu den von ihm geschaffenen und von ihm abhängigen selbstlosen Objekten oder Dingen das sich selbst begründende, voraussetzungs- und anfangslose Prinzip seines Seins oder *causa sui*, Urgrund, d. h. substantielles Prinzip: terminus a quo seines Seins oder Lebens. So als lebendigem Urwesen, als der Grundbedingung oder ewigen immanenten Voraussetzung seiner Persönlichkeit muss ihm eine Organisation oder Natur zugeschrieben werden, die in der absoluten Einheit mit seinem Willen und Geiste wirklich ist, durch welchen sie ewig idealisiert wird, eine Natur, von welcher aber alle Versinnlichungen und konkreten Vorstellungen als »ebenso vergebliche, wie profane Versuche« fern zu halten sind. »So wenig die Subjektivität ohne eine immanente Objektivierung oder Realisierung ihres Wesens existiert, so wenig könnte

Gott der Schöpfer einer lebendigen Welt sein, wenn er nicht durch seine ewige Natur der Urlebendige wäre« (Encykl. 180).

Diese innere Selbstobjektivierung Gottes aber oder die Begründung seiner ewigen Natur ist die Grundbedingung seiner ewigen Rückkehr in sich selbst, durch die er subjektives Prinzip oder terminus per quem seiner immanenten Selbstbestimmung ist. »Das von sich Ausgehen und seine Existenz Begründen Gottes hätte keinen Zweck, wenn er nicht aus seinem Sein ewig in sich zurückkehrte, um sich im ewigen Wollen oder Lieben seiner selbst inne zu werden« (Idee d. Gotth. 76). So ist seine Subjektivität die Seele Gottes oder sein Herz. »Das Herz Gottes ist sein ewiger Wille, dessen unendliche Einheit mit sich seine absolute Liebe ist, durch die sich Gott von sich unterscheidet, um sich ewig auf sich zu beziehen oder um seine Einheit mit sich ewig zu affirmieren, welches ewige Affirmieren seiner Einheit mit sich seine innere Seligkeit ist« (Encykl. 181).

So wenig aber die Liebe ohne die Erkenntnis möglich ist, so wenig ist sie die Erkenntnis. Vielmehr ist die subjektive Selbstaffirmation Gottes oder seine Reflexion in sich, in welcher er sich selbst liebt, die ewige Vermittlung seines objektiven Verhältnisses zu sich, in welchem er absoluter Gegenstand seines ewigen Wissens ist. In dieser Hinsicht ist er objektives Prinzip der Erkenntnis seiner absoluten Wahrheit, terminus ad quem oder an und für sich seiender, sich selbst wissender Urgeist, wobei aber zu berücksichtigen ist, dass der göttliche Geist nicht abstrakt, sondern nur in der Einheit mit seinen ewigen Voraussetzungen, mit dem Herzen oder Gemüte und mit dem Wesen oder der Natur Gottes wahrhaft existiert und begriffen werden kann. »So wenig der göttliche Geist abstrakt existiert, so wenig sind jene immanenten Voraussetzungen seiner absoluten Wahrheit »abstrakte Bestimmungen«, da ein natur- und herzloser Geist ein unwahres Abstraktum ist. Vielmehr erweisen sich die Prinzipien des Wesens und der durch dasselbe begründeten Natur, des Willens oder Gemütes und des Geistes als die einander ergänzenden Bestimmungspunkte der (und mithin aller) Persönlichkeit, sowohl der absoluten urbildlichen, wie der relativen, kreatürlichen, ebenbildlichen Persönlichkeit« (Encykl. 182).

Wir haben es hier also durchaus nicht, wie in andern philosophischen Rekonstruktionen der Trinitätslehre, mit verschiedenen Personen, selbständigen Subjekten oder Substanzen innerhalb des einen göttlichen Wesens zu thun, sondern nur mit verschiedenen »Prinzipien«, »Bestimmungspunkten« oder Eigenschaften der absoluten Persönlichkeit, mit unterschiedenen »Sphären ihrer Selbst-

verwirklichung«, in welche das absolute Subjekt sich besondert. An sich ist die Gottheit die absolute Identität ihrer Prinzipien. Aber sie bestimmt sich eben dadurch zur dreieinigen Persönlichkeit, dass sie sich ebenso ewig durch die unterschiedene Bestimmtheit ihrer Prinzipien in der Einheit mit sich verwirklicht, wie sie die absolute Totalität ihrer Bestimmungen ist. »Indem sonach jedes der Prinzipien, durch die sich Gott ewig verwirklicht, nicht nur ein einseitiges Moment, sondern eigentümliches Ganzes des absoluten Ganzen der göttlichen Persönlichkeit ist, so ist Gott ebensowohl in der Bestimmtheit von jedem besonderen Prinzip mit sich eins, wie er durch seine absolute Persönlichkeit ihre allgemeine Einheit ist« (ebd. 183). Dass hiermit die anfangs wohl angestrebte Übereinstimmung mit dem christlichen Trinitätsdogma nicht erreicht ist, welches unbedingt drei selbständige Personen erfordert, liegt auf der Hand. Diese Einsicht, hervorgerufen durch die ihm gegen seine Lehre vom christlich-dogmatischen Standpunkte aus gemachten Einwendungen, ist es wohl gewesen, die Fischer dazu veranlasst hat, die Bezeichnungen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, welche sich in seiner früheren Schrift noch finden, später in seiner Enzyklopädie ganz fortzulassen. Hier behauptet er sehr entschieden, es sei unmöglich, die immanente Trinität durch die wissenschaftliche Idee Gottes zu beweisen und eine Dreiheit von göttlichen selbständigen Subjekten in der Einheit des absoluten Subjekts wissenschaftlich zu unterscheiden (188). Einen um so sonderbareren Eindruck macht es dann freilich, wenn er bald nachher, wo er vom Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung handelt, von einem Reiche des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes redet. Auch scheint die Behauptung sehr gewagt, dass durch seine Theorie der Dreieinigkeit die christliche Lehre auf ihre Wahrheit und ihren Begriff zurückgeführt und ebenso sehr der Sabellianismus, nach welchem der bestimmte Unterschied der Personen, wie der Tritheismus, nach welchem ihre Einheit verkannt wird, überwunden sei (ebd. vgl. auch Idee d. Gotth. 78 Anm.)

Was seine Lehre der verschiedenen Prinzipien in Gott als solche anbetrifft, so leidet dieselbe an manchen Unklarheiten. So bleibt es z. B. ganz unbestimmt, was eigentlich das zweite Prinzip, der göttliche Wille, in der Selbstverwirklichung Gottes für eine Rolle spielt. Da Fischer ihn als den Vermittler des objektiven Verhältnisses Gottes zu sich selbst bestimmt, so ist man geneigt in Übereinstimmung mit andern theistischen Lehren dieser Art, anzunehmen, der Wille sei dasjenige Prinzip in Gott, welches seine objektive Seite, die Natur, erst setzt als den Gegenstand seines

absoluten Selbstbewusstseins; dann bleibt es aber immerhin sonderbar, dass die Natur bereits unter dem ersten Prinzip des Wesens abgehandelt wird. Wie dann ferner die rein produktive und somit centrifugale Macht des Willens dazu kommen soll, das centripetale Prinzip der Rückkehr Gottes in sich selbst zu sein und somit die göttliche Liebe zu begründen, das ist auch aus dem Begriffe des Willens nicht zu ersehen. Überhaupt ist diese ganze Darstellung der immanenten Selbstverwirklichung Gottes, die von andern Theisten so eingehend behandelt wird, bei Fischer so dürftig und unbestimmt, dass es scheint, als wären hier im Grunde nur aus dem Begriffe der menschlichen Persönlichkeit abgezogene Begriffe ganz einfach auf die göttliche Persönlichkeit übertragen, die nur deshalb in tief-sinnig klingende philosophische Floskeln sich kleiden, um die Bequemlichkeit und Flachheit dieses ganzen Verfahrens zu verhüllen. Es ist im Grunde nur der anthropomorphisierte Gott des vulgären Bewusstseins, als welcher sich schliesslich der fischersche »Urgeist« entpuppt.

Nun kommt allerdings dadurch noch eine besondere Bestimmung in das Wesen Gottes hinein, dass Gott nicht nur als ewiges Prinzip seiner selbst bestimmt wird, sondern dass er zugleich ewiger Urgrund der Welt ist, »indem er nur in der wesentlichen Beziehung zu einer von ihm begründeten und gewussten Objektivität seiner selbst bewusstes Ursubjekt ist.« So ist die Welt der Möglichkeit nach ebenso ewig, wie Gott, oder das einheitliche Ganze der Möglichkeiten der Dinge und Substanzen ist ebenso ewig, wie das ihrer Einheit und Totalität entsprechende Ideensystem Gottes, da sein ewiges Wissen kein subjektives abstraktes Imaginieren oder Denken, sondern ein objektives Schauen der durch ihn begründeten Wesenheit der Wirklichkeit ist (Encykl. 209). Hiernach muss wohl die Welt der Möglichkeit nach einen Teil der göttlichen Natur ausmachen, die hierdurch erst eine konkrete Bestimmung erhält. »Aber dieses ewige Begründen der Substanzen der Individuen, durch welches die Geschöpfe vermöge der Allmacht Gottes ewig möglich sind, ist als solches kein Schaffen, d. h. kein successives oder zeitliches Verwirklichen derselben, sondern die ewige Begründung der Welt ist nur — da nichts zeitlich wirklich wird, was nicht an sich ewig möglich ist — die (substantielle) Voraussetzung ihrer Schöpfung, durch welche die ewigen Möglichkeiten oder Wesenheiten der Existenzen im Verlaufe der Zeit verwirklicht werden« (ebd.). So ist also Gottes »wesentliches« Wollen, vermöge dessen er die Möglichkeiten der Dinge und Individuen ewig begründet, und welches identisch ist mit seinem Wissen derselben, wohl zu unterscheiden von seinem

zeitlichen »realen« Wollen, wodurch er sie schafft, d. h. sie nach einander ins Dasein treten lässt oder verwirklicht, um sie als verwirklichte zu wissen und zu lieben (Idee d. Gotth. 88). Nur durch einen besonderen und zwar freien Willensakt, ohne welchen Gott nicht freier Urgeist oder absolute Persönlichkeit wäre, lässt sich die Schöpfung der Welt erklären, die ihren ethischen Grund und Zweck in der freien Liebe Gottes und in der Offenbarung seines eigenen Wesens hat, indem der sich einer Welt ihm ähnlicher Wesen offenbarende Gott durch seine Liebe und ihre Gegenliebe, ohne ihrer zu seiner Existenz zu bedürfen, beseligt und verherrlicht wird (Encykl. 223).

Wir wollen nicht mit Fischer darüber rechten, inwiefern es sich mit dem Begriffe eines allweisen und allgütigen Schöpfers verträgt, zu dem Zwecke, um intelligente Zeugen seiner Gottheit und Herrlichkeit zu haben und durch ihre Liebe und Bewunderung beseligt zu werden, Geschöpfe ins Leben zu rufen, an deren Dasein sich unmittelbar Schmerz, Elend und der ganze notwendige Jammer der Endlichkeit knüpft, und die nur zum allergeringsten Teile ihm für seine Schöpfung dankbar sind. Man sollte meinen, die Beseligung Gottes sei um diesen Preis doch zu teuer erkaufte, und der absolute Geist sei über eine so kleinliche Eitelkeit erhaben; vor allem ist daher auch nicht einzusehen, wie dieser Grund ein »ethischer« genannt werden kann. Wir wollen auch nicht weiter fragen, warum Gott, wenn es ihm doch nur auf die intelligenten Geschöpfe ankam, mit der Schöpfung der Natur und der vormenschlichen Tierwelt eine so unendliche Spanne Zeit vergeudete, eine Frage, die sich schwerlich damit aus der Welt schaffen lässt, dass man sagt, dies folge aus dem Begriff eines gesetz- und zweckmässigen Schaffens (ebd. 226). Worauf es vor allem ankommt, ist die Erkenntnis, dass Fischer, indem er seinen Gott mit Baader und J. H. Fichte in eine vor- und überzeitliche Ewigkeit entrückt, alles innere Leben desselben unmöglich macht. Mit Recht weist er die widerspruchsvolle Ansicht eines anfang- und end- oder ziellosen Schaffens zurück, wonach der kosmische Prozess nach rückwärts und vorwärts ins Unendliche verläuft, weil sich dies nicht nur nicht ausdenken lässt, sondern auch dem Begriffe der göttlichen Weisheit widerspricht (Idee d. Gottheit 90ff. Encykl. 212ff.). Mit Recht betont er dagegen einen Anfang der Schöpfung und damit der Zeit, die daher auch wieder notwendig einmal endet. Allein es ist ein Widerspruch in sich selbst, Gott vor der Schöpfung in die Ewigkeit zu versetzen, die sich eben dadurch von der Zeit unterscheidet, dass es in ihr kein Vor- und Nacheinander giebt, und dennoch ihm ein Leben zuzuschreiben,

als welches eben auf dem Begriffe des Nacheinander beruht. An dieser Klippe, an welcher bereits Baader und J. H. Fichte strandeten, geht schliesslich auch Fischers Gotteslehre zu Grunde. Denn nun ist sein Gott kein lebendiger mehr, sondern höchstens nur noch das abstrakte Gespenst des Deismus. Aber er ist nicht einmal dies, denn der Gott des Deismus ist doch wenigstens noch persönlich, aber der Gott dieser Philosophie büsst mit seinem Leben zugleich die Persönlichkeit ein. Es hilft nichts, sich gegen diese Einsicht zu sträuben: so gut, wie der Fisch des Wassers bedarf zum Schwimmen, so gut bedarf Gott zum Leben der Zeit.

Sengler.

Jakob Sengler (1799—1878), in früheren Jahren ein eifriger Schüler und Bewunderer Schellings, von dessen veränderter Lehre er auch im Jahre 1837, nämlich in der »speziellen Einleitung« seiner Schrift »Über die Bedeutung der spekulativen Philosophie«, als einer der Ersten das Publikum in Kenntnis setzte, versuchte in seinem zweibändigen Hauptwerk über »Die Idee Gottes« (1845—47) den letzten philosophischen Standpunkt Schellings in ähnlicher Weise über sich selbst hinauszuführen, wie Fischer dies mit dem hegelschen Pantheismus unternommen hatte. Ging dieser hierbei von dem Begriffe der Einheit aus, den er in seiner ganzen Tiefe zu erfassen und als selbstbewussten Urgeist zu bestimmen suchte, so stützt sich Sengler auf den Begriff des Wesens und sucht aus ihm die absolute Persönlichkeit abzuleiten. Den Grund davon, dass es bisher noch nicht gelungen sei, die Persönlichkeit Gottes philosophisch zu erweisen, sieht Sengler darin, dass man das Wesen des Geistes in seinem prinzipiellen Unterschiede von der Natur nicht erkannt und von der letzteren nicht gehörig unterschieden habe. Indem man nämlich diese für das Wesen hielt, so habe man das Wesen immer nur vorausgesetzt und es durch die für wesentlich gehaltenen Bestimmungen nicht selbst, sondern nur seiner Natur nach näher bestimmt. Man gelangt aber solange nicht zu einer selbständigen, absolut von der Welt freien Gottheit, als man nicht das Wesen des Geistes unabhängig und frei von der Natur an und für sich selbst erkannt hat (Idee Gottes I. xiii. bis xxiv.). »Solange das Wesen der Persönlichkeit nicht an und für sich bestimmt ist, es nicht aus, durch und in sich selbst durch seine eigene wesentliche Bestimmung besteht und so erst Wesen und bestimmtes Wesen, d. h. durch seine eigenen Bestimmungen eben in sich selbst bestehendes Sein, ist, sondern durch die Natur besteht, so lange ist der Geist immer nur Naturgeist, nur die höchste Stufe, Form der Natur, nicht aber Prinzip derselben, und es ist so lange auch kein wahrer Idealismus, sondern immer nur idealisierter

Naturalismus möglich« (II. 210). Der wahre Gottesbegriff wird erst mit dem wahren Begriffe des Geistes erreicht. So lange der Geist blosser Naturgeist ist, ist Gott auch blosser unpersönlicher Weltgeist.

Dies ist das Resultat, zu welchem Sengler durch die historisch-kritische Untersuchung des Fetischismus und Polytheismus, des Pantheismus, wie des Monotheismus in ihren verschiedensten Gestaltungen gelangt und das er bei jeder Gelegenheit in zahlreichen Wendungen betont. Diese historisch-phänomenologische Erkenntnis des Wesens Gottes, welche fast den gesamten Inhalt seines ersten Bandes ausmacht, bildet den Übergang zur wahrhaften, objektiven Erkenntnis des Wesens, nachdem die subjektive Erkenntnis desselben aus den philosophischen Beweisen für das Dasein Gottes sich als unfähig erwiesen hat, eine wahre Einsicht in jenen Gegenstand zu vermitteln. Es führen nämlich die sämtlichen Beweise nicht über einen bloss innerweltlichen Grund der Welt hinaus, welcher im kosmologischen als das Notwendige und Beharrende oder als Weltsubstanz überhaupt oder im allgemeinen, im physikotheologischen dann näher als vernünftig oder zweckmässig bestimmte und zwecksetzende Substanz, im ontologischen als Gedanke erfasst, im moralischen Beweise endlich als sittliche Substanz bestimmt wird; aber sie sagen alle garnichts darüber aus, ob von diesem Weltwesen zu einem Wesen fortgegangen werden müsse, das noch einen Gedanken und Zweck ausser der Welt denkt und will, ob somit der gefundene Weltgeist auch identisch sei mit dem absoluten Geiste oder Gott (I. 34–67). Um diese Kardinalfrage des ganzen Problems zu lösen, bedarf es einer rein objektiven Untersuchung des Begriffes des Wesens überhaupt, welche, wie schon bemerkt, hindurchführt durch die phänomenologische Betrachtung seiner verschiedenen Bestimmungen in den religiösen und philosophischen Weltanschauungen.

Welches ist nun das objektive Ergebnis dieser historisch-kritischen Untersuchung für den Begriff des Wesens, und wie ist dasselbe hienach näher zu bestimmen? Das Wesen ist das in sich selbst und durch sich selbst beharrende und ruhende oder bestehende Sein, welches durch sein Bestehen in und durch sich selbst allem Andern in sich Bestand verleiht. Wenn aber das Wesen ruhender Mittelpunkt, beharrendes Sein sein soll, so kann dieses Beharren, als ein sich beständiges Festhalten, Sichgleichbleiben, nur als die eigne Thätigkeit des Wesens oder als wesentliche Thätigkeit gefasst werden. Diese ist aber nichts anderes als beständige Beziehung auf sich selbst, nicht als Einheit der Vielheit oder Natur des Wesens, sondern als Einheit seiner selbst. Das Wesen ist also nicht bloss Substanz,

nur Substrat der Vielheit — so wäre es eine un reale Abstraktion — sondern reines, sich auf sich selbst beziehendes Prinzip aller sekundären Bestimmungen desselben. Diese reine Selbstbeziehung ist die Unterscheidung des reinen Wesens in sich und die Beziehung auf sich durch diese Unterscheidung, eine expandierende und kontrahierende Thätigkeit des Wesens selbst als solchen. Nur so ist es sich selbst produzierende Einheit seiner selbst, im positiven Sinne einfach, in welchem deswegen alle Teilvorstellungen ausgeschlossen sind, weil seine Bestimmung nur es unmittelbar selbst als Selbst, und zwar ganz und ungeteilt ist. Es ist so immer nur als Ganzes ohne alle Teilvorstellung, Inhalt, Gegenstand seiner selbst, und in diesem eigentlichen Sinne es selbst als solches Subjekt und Objekt (II. 104—109). Indem so das Wesen nur sich selbst immanent ist und ihm die Vielheit nicht inhäriert, indem diese vielmehr nur erst durch die wirkliche Einheit des Wesens denkbar ist, so ist es die einfache, absolute Position. »Die nächste Position ist die Substanz, Natur des Wesens, welcher die Vielheit inhäriert, oder die erst in Bezug auf Vielheit Einheit, kurz, die relative Einheit im Unterschiede zu der absoluten Einheit des Wesens als Einheit seiner selbst ist. Diese ist daher als solche an und für sich bestimmt und sich selbst bestimmend und daher nicht bloss Reales im Gegensatze der Form, des Idealen, sondern sie ist die wirkliche Einheit, Prinzip des Realen und Idealen, oder sie ist selbst an sich selbst sowohl real, als ideal oder als Reales ideal und als Ideales real. Sie ist unveränderliche Grundlage, unaufhebbare Monas, sich unveränderlich selbst gleich; aber diese unveränderliche Realität ist zugleich ihre eigene Bestimmung, ihre Selbstbeziehung, also Idealität, Form, unveränderliche, sich stets gleichbleibende Form für alle sekundäre Form, für die Vielheit, die substantielle Einheit oder ihre Natur. Damit ist sie eben auch die wirkliche Einheit, Prinzip des Realismus und Idealismus« (II. 110).

Es giebt indessen verschiedene Wesen, deren Verschiedenheit durch ihre verschiedene wesentliche Form (*forma essentialis*) begründet ist, d. h. durch die Art und Weise, wie sich das Wesen als Einheit seiner selbst auf sich bezieht. Je tiefer und deshalb umfassender nämlich diese Einheit ist, d. h. je mehr sich das Wesen in sich vertieft und durch diese Vertiefung in sich erweitert, und je umfassender, extensiver es ist, desto vollkommener ist es, und desto vollkommener auch seine Organisation oder Natur, welche ebenfalls durch diese Vertiefung und Erweiterung des Wesens mitbestimmt wird. Das niederste Wesen ist das Wesen der unorganischen Natur, das eben durch die geringste Vertiefung und Erweiterung

des Wesens in sich und die so sich vermittelnde Selbsterfassung bestimmt ist und welches daher auch seine Organisation nur in der einfachsten Form ohne Systeme, Organe oder Glieder hervorbringt. Viel höher steht das Wesen der lebendigen Natur, wie es sich im Leben der Pflanze offenbart, denn es unterscheidet sich bereits und erfasst sich in dieser Unterscheidung und gewinnt dadurch schon eine gewisse Macht über seine Organisation, dass es sie als sein nächstes Objekt und durch dieses die Aussenwelt von sich unterscheidet. Aber es kann noch keine konzentriertere, individualisiertere, ideelle Organisation, und zwar auf einmal in ihrer ganzen Totalität hervorbringen und sie beherrschen. Dies ist erst dem Wesen der beseelten Natur, dem Tiere, möglich, welches sich vom Gemeingefühl der Pflanze zum Selbstgefühl erhebt, indem es sich zunächst seiner selbst und dann seiner Organisation in der gedachten Form inne wird, sich ihrer bemächtigt und sie nach Willkür zu dieser oder jener Thätigkeit bestimmt. Auch das Tier jedoch erfasst sich noch nicht als den Grund seiner Thätigkeit oder vermag sich nicht selbstbewusst zu unterscheiden, es ist an seine Vorstellung gebunden, durch den vorstellenden Akt erschöpft und in der Vorstellung entäussert und kann daher diese vorstellende Thätigkeit nicht frei als sein eigenes Thun wiederholen: es ist im Vorstellen und Begehren nicht freie sich selbst bestimmende und erfassende Macht. Zu dieser weitem Vertiefung, tiefern Konzentration und Erweiterung in sich selbst gelangt nur das persönliche Wesen des menschlichen Geistes oder die persönliche Individualität. Jedes Wesen produziert sich selbst, und jede produzierende ist zugleich reproduzierende Thätigkeit, in welcher das Produzierende seiner selbst sich inne wird, sich selbst erfasst. Dies muss sich auch bei dem niedersten Wesen so verhalten, weil es, als Einheit seiner selbst, in seiner Thätigkeit nur bei sich bleibt, sich nicht verliert. Aber während bei den untermenschlichen Wesensstufen das sich vorstellend Produzierende noch mehr oder weniger im Produzieren vertieft, in diese Thätigkeit und im Produkt als dem Ende des Produzierens versenkt ist, so erfasst sich der Geist dadurch selbst in diesem Akte des Produzierens, dass er zugleich im Produzieren und Produkt, im Vorstellen und in dem Vorgestellten über sein Produzieren reflektiert und so in sich sein Produzieren zugleich völlig reproduziert. Damit macht er sich los und frei von beiden, und indem er das Produzierende und Produkt als sich selbst erfasst, ist er frei in seinem Selbstproduzieren oder produziert er sich frei oder selbstbewusst (II. 113—134).

»Wenn nun die selbstbewusste und wollende Selbsterfassung das Wesen der geistigen, persönlichen Individualität ist,

so kann diese, wie auch das Wesen der Natur, wesentlich nicht entstehen oder nur eine bestimmte Form der Entwicklung sein, sondern sie muss durchaus ganz ursprünglich sein, kurz, das Wesen der persönlichen Individualität muss gleich anfangs ein sich selbst bewusstes und sich selbst wollendes sein. Dieses reine Selbstbewusstsein und Selbstwollen ist gleich anfangs die Thätigkeit desselben, durch welche erst das Wissen und Wollen und die Erzeugung der Organisation bedingt ist« (II. 137). Da nun das Wesen überall, im Einzelnen und Ganzen, in Form und Inhalt die Organisation und durch diese die Aussenwelt bestimmt, und da die höhern, vollkommeneren Wesen durch die niedern vermittelt sind, so muss das höhere Wesen die niedern in ihren wesentlichen Bestimmungen oder die Prinzipien derselben in sich begreifen und durch diese hat es die Macht, die ihnen entsprechende Organisation in sich selbst hervorzubringen. Das Wesen des Menschen also, als die Einheit der Natur und des Geistes, produziert zugleich in seiner Selbstproduzierung die natürliche, vegetabilische und animalische Organisation, geht aber, wie es als geistiges Wesen über das Naturwesen durch weitere Vertiefung hinausgeht, so auch über die niedere Organisation hinaus und zur Produzierung der geistigen Organisation fort (138f.). Während daher das bloss natürliche Wesen nur eine beschränkte Sphäre der Natur darstellt, so umfasst das persönliche Wesen alle andern Wesen in und unter sich und ist die höchste herrschende Monas, nämlich alle endliche Wesen beherrschende Einheit. Aber sie ist dieses nicht bloss, sondern sie erfasst sich auch als solche mit Selbstbewusstsein und mit Freiheit (142).

Indem sich das Wesen der Persönlichkeit in seinen wesentlichen Bestimmungen, d. h. als Subjekt, Objekt und die Einheit beider setzt, setzt es in diesen wesentlichen Bestimmungen zugleich auch alle übrigen. Und zwar verhält es sich gemäss dieser seiner drei wesentlichen Bestimmungen oder Prinzipien in der Produzierung, Vermittlung und Vollendung seiner Organisation als Naturprinzip, Seele und Geist (149). Es ist hierbei aber noch einmal zu betonen, dass das Wesen der Persönlichkeit, wie jedes andere Wesen auch, nicht bloss durch seine Natur, sondern in sich selbst als persönliches geistiges Wesen oder als sich selbst setzendes und erfassendes Subjekt-Objekt bestimmt ist, das sich selbst in dieser Bestimmung von allen eigenschaftlichen Inhaltsbestimmungen unterscheidet und diese eben in der Selbstunterscheidung setzt. Die Persönlichkeit kann keine ihrer sekundären Inhaltsbestimmungen, Zustände und Thätigkeiten denken oder erkennen, ohne sich zugleich in jeder einzelnen selbst zu denken oder sich als Subjekt-Objekt zu setzen.

Nur durch die unendliche Elastizität seiner reinen Ichvorstellung oder durch seine sein reines Wesen stets setzende Thätigkeit vermag der Geist den Wechsel seiner gesamten Innen- und Aussenwelt zu unterscheiden und das Wechselnde, die einzelnen Momente und Elemente derselben, auf einander zu beziehen und sich in Kontinuität unter sich und mit dem Ganzen zu erhalten (146). »Nur so ist die Persönlichkeit die sich selbst und alles ausser sich bedingende oder wahrhaft in und ausser sich freie und alles beherrschende und bestimmende Ursache. So wenig ist der wahrhaft erkannte Begriff der Persönlichkeit eine Beschränkung des absoluten Wesens, dass er es nur allein ist, welcher alle Beschränkung des Wesens aufhebt und es wahrhaft in Freiheit setzt nach innen (ad intra) und nach aussen (ad extra) und es wahrhaft zum schrankenfreien Herrn des Seins macht« (147). Es ist hiernach keine Frage mehr, dass, was vom Wesen des menschlichen Geistes gilt, in einem noch weit höheren Sinne zugleich auch vom Wesen des absoluten Geistes gelten muss, oder dass mithin auch dieser als Persönlichkeit, und zwar als absolute Persönlichkeit zu bestimmen ist.

Die Ähnlichkeit dieses Gedankenganges mit der fischerschen Begründung der Persönlichkeit Gottes aus der objektiven Stufenfolge der Idee in seiner Darstellung des ontologischen Beweises ist in die Augen fallend. Wie Fischer, geht Sengler hier von der Weltbetrachtung aus und sucht aus der Analysis des Wesens der empirisch gegebenen Realitäten zum Begriffe des absoluten Wesens emporzusteigen. Es kommt mithin alles darauf an, ob der Begriff des Wesens von ihm richtig bestimmt ist. Sengler sieht das Kern- und Grundelement desselben in einer rein immanenten Beziehung des Wesens auf sich selbst, wodurch erst dessen weitere Eigenschaften oder die Natur desselben bestimmt und gesetzt wird. Diese Selbstbeziehung, die sich im menschlichen Geiste als Selbstbewusstsein darstellt, soll auch in den niedersten Wesen der Natur irgendwie vorhanden sein, da hierauf ihre Einheit und Beharrlichkeit beruht, und sie ohne dieselben sich selbst verlieren würden. Mit andern Worten: die Selbstbeziehung, die notwendig sein soll, um den Begriff der realen Einheit zu konstituieren, dieser Grund, der sonst gewöhnlich direkt für die in sich selbst ruhende Einheit Gottes angegeben zu werden pflegt, wird hier auf den Begriff des Wesens überhaupt übertragen, und hiermit der trügerische Schein vorgespiegelt, als sei er ein für diesen Begriff unentbehrlicher und müsse demnach erst recht für das absolute Wesen gelten. Das Wesen produziert sich immerwährend selbst, denn sonst würde es nicht existieren; es würde aber in seiner centrifugalen Produktion

sich in sein Produkt verlieren, wenn dieselbe nicht mit einer centripetalen Reproduktion verbunden wäre, wodurch das Wesen sein Produkt wieder in sich selbst zurücknimmt. Da diese Selbstproduktion und Reproduktion nur als ein irgendwie geistiger, und zwar Bewusstseinsakt aufgefasst werden kann und nichts weiter besagen will, als dass das Wesen als Subjekt sich fortwährend sich als Objekt gegenüberstellt, um dieses wiederum als identisch mit dem Subjekt zu erkennen, so wird hiermit das Wesen alles Daseins in das Bewusstsein gesetzt und dieses sogar für den Grund seiner eigenen Existenz angesehen. Auf das Wunderliche dieser Annahme braucht hier nur mit kurzen Worten hingewiesen zu werden. Dieselbe widerspricht der psychologischen Erfahrung, dass das Bewusstsein durchaus nichts Ursprüngliches ist, sondern erst in und durch das Zusammensein mit den übrigen Wesen entsteht, dass es der Erweckung von Aussen bedarf und stets bei einem einzelnen Wesen sich erst ganz allmählich immer reicher entwickelt. Die Entwicklungsfähigkeit des Bewusstseins und die allmähliche Steigerung seiner Formen in den verschiedenen Arten der Lebewesen und Generationen muss Sengler natürlich konsequenter Weise leugnen und ein System von Wesen annehmen, deren Bewusstseinsformen von Ewigkeit her fest bestimmt sind, und zwischen denen kein realzeitlicher Übergang stattfindet. Darin beruht ja gerade die Schwierigkeit, dem absoluten Wesen ein Bewusstsein zuzuschreiben, dass es für jenes kein Draussen und somit auch keine ausser ihm seienden Wesen giebt, welche die Thätigkeit seines Bewusstseins anregen könnten. Indem Sengler schlechthin jedem Wesen, also auch den relativen, endlichen Wesen eo ipso ein Bewusstsein zuschreibt, ist diese Schwierigkeit allerdings scheinbar gehoben, aber das Problem ist doch nur zurückgeschoben und nicht gelöst. oder es ist durch einen ganz willkürlichen Machtspruch das Bewusstsein zur Bedingung jedes Wesens überhaupt gemacht, um damit die Schwierigkeit, auch dem absoluten Wesen Bewusstsein zuzuschreiben, als eine gar nicht vorhandene hinzustellen. Nicht darin ist der Mangel dieser Argumentation zu suchen, dass Sengler den endlichen Wesen Bewusstsein zuschreibt — dies wird man, wenn man alle Dinge letzten Endes als geistige auffasst, kaum in Abrede stellen können, da doch kein Wesen isoliert, sondern jedes zu andern in Beziehungen sich verhält — vielmehr beruht das Willkürliche und Unhaltbare der senglerschen Annahme darin, dass er das Wesen der Dinge in das Bewusstsein setzt, dass er somit das Bewusstsein zu etwas Ursprünglichem macht, während es doch nur eine abgeleitete, sekundäre Bestimmung des Geistes ist, der ebenso gut als unbewusster

existieren kann. Noch seltsamer aber wird seine Behauptung dadurch, dass er die an sich reine Form des Bewusstseins gemäss seiner Bestimmung desselben als Wesen zu demjenigen macht, welches die Organisation ausser sich produziert. Es ist dies die immer wiederkehrende, auf einer oberflächlichen psychologischen Beobachtung ruhende falsche Annahme, als ob das Bewusstsein im Produzieren das Schöpferische sei und rein aus sich selbst etwas produzieren könnte. Wir kommen hierauf noch später zurück und wollen zunächst sehen, wie sich nach diesen Bestimmungen des Wesens im allgemeinen der Begriff des absoluten Wesens für Sengler gestaltet. —

Der Begriff des absoluten oder göttlichen Wesens ist der Begriff der absoluten Vollkommenheit, die höchste Idee oder das Vernunftideal. Als solches ist es nicht bloss der Inbegriff aller Vollkommenheiten, sondern es besitzt sie auch in der vollkommensten Form mit Wissen und Wollen. Es muss daher ein absolut Wirkliches sein, in dem jede Möglichkeit, weil es dieselbe actu ist, aufgehoben, d. h. zur Wirklichkeit erhoben ist. Wenn aber dies ist, so kann das absolute Wesen nicht identisch sein mit dem Wesen der Welt, bis zu welchem die Beweise für das Dasein Gottes führten, denn in dieser besteht der Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, und darauf gerade beruht ihr Werden, ihre zeitliche Entwicklung (II. 160 ff.).

Wie nun jedes Wesen sich selbst produziert, so produziert auch Gott sein Wesen, aber auf absolute Weise, dem Inhalte, wie der Form nach, d. h. er hat sein Wesen nicht zur Voraussetzung seiner Selbstproduzierung, sondern es ist nur in und durch dieselbe: Gott ist absolute causa sui, und seine Selbstproduzierung ist, als eine persönliche, geistige, eine wollende, wissende und wirkende Thätigkeit oder Selbstbestimmung. Die Grundformen dieser sich wollenden, wissenden und wirkenden Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung sind die anschauende, denkende und die durch beide vermittelte der vollkommenen Form nach erkennende Selbstunterscheidung. Diese Selbstunterscheidung ist die hinausstellende, sich gegenüberstellende, sich objektivierende Thätigkeit des sich unterscheidenden Subjekts, das seine sich unterscheidende Thätigkeit reproduziert, wiederholt und sich als das unterscheidende und unterschiedene erfasst und damit den Unterschied aufhebt durch Setzung der Einheit beider.

Bei der anschauenden Selbstunterscheidung produziert sich das Wesen als Subjekt und Objekt und erfasst sich in dieser unterscheidenden Thätigkeit nur unmittelbar, sodass der Unterschied selbst noch bloss unmittelbar aufgehoben und daher als solcher nicht

objektiv, nicht Objekt wird. Dieses ist daher auch noch ein unbestimmteres Selbstunterscheiden und Erfassen des Wesens. Das Wesen produziert sich, d. h. stellt sich vor, produziert sich mithin als Subjekt und Objekt, wiederholt zugleich sein Produzieren und erfasst sich als das produzierende Subjekt und das Produkt, das produzierte Objekt, unmittelbar, sodass der Unterschied in der Unterscheidung nicht klar und bestimmt hervortritt. Solches geschieht erst in der denkenden Selbstbestimmung des Geistes. Hier unterscheidet er seine sich herausstellende oder sich objektivierende Thätigkeit von seiner sich im Objekt erfassenden und in ihm in sich selbst zurückkehrenden oder er unterscheidet sich als Subjekt des Objekts und als Objekt des Subjekts und setzt damit den Unterschied beider. Indem sich der Geist sein anschauendes Selbstbewusstsein objektiv macht oder es denkt, unterscheidet er sich als Subjekt, Objekt und die Einheit beider oder er erfasst sich als Subjekt, Objekt und die Einheit beider (162—168). Indem er seine Selbstanschauung reproduziert, in welcher er selbst unmittelbar das anschauende Subjekt, angeschaute Objekt und die Einheit beider ist, oder indem er dieselbe zum Objekte macht oder denkt, so geht der Geist auf sich selbst zurück und erfasst sich als das anschauende Subjekt im Unterschied und Gegensatz von sich als Objekt und der Einheit beider. Damit erfasst er sich als das Subjekt an sich, ohne sich actu Objekt und die Einheit beider zu sein, d. h. er abstrahiert, indem er auf sich als Subjekt reflektiert, von sich und wie er sich actu Objekt und die Einheit beider ist, d. h. er abstrahiert von der sich selbst als Objekt und die Einheit beider setzenden Thätigkeit oder lässt diese Thätigkeit erlöschen, hemmt sie. Damit entsteht ihm nun das Subjekt an sich als das Objekt und das die Einheit beider Seinkönnende oder als Möglichkeit, Potenz. Es ist aber auch das Objekt das zugleich das Subjekt und die Einheit beider Seinkönnende, oder das Objekt ist der Geist als der sich als Objekt erfassen und die Einheit des Subjekts und Objekts sein Könnende. Da nun aber Gott oder das reine Wesen Gottes, als der absolute Geist, reiner Akt (*actus purissimus*) ist, der, was er sein kann, durch sein Wollen und Wissen actu ist, also keine Möglichkeit hat, die er nicht wirklich ist, so hebt Gott, indem er sich als Geist oder Subjekt, Objekt und die Einheit beider actu oder als wirklich seiender setzt, den Unterschied seiner selbst als Subjekt, Objekt und die Einheit beider auf, d. h. er setzt ihn in seiner Selbstbestimmung als das, was an ihm selbst nicht er selbst ist, aber damit, was er ausser sich sein kann. So gewinnt er durch seine Selbstverwirklichung die Macht oder Möglichkeit ausser (*praeter*) sich zu sein, mithin ein anderer zu sein. Das Seinkönnen ist die Macht

oder Setzbarkeit eines künftigen Seins. Gott setzt damit nicht sein eigenes Wesen, sondern die Möglichkeit, die er in seinem Wesen hat und durch Produzierung seines eigenen Wesens gewinnt oder in seine Macht bekommt. So erlangt Gott durch die ewige Selbstverwirklichung die absolute Freiheit über alles Sein in und ausser sich, um es frei setzen zu können, und darin eben besteht die absolute Freiheit Gottes, dass nicht nur sein eigenes Wesen der Form und dem Inhalte nach seine eigene freie Selbstbestimmung ist, sondern dass er auch die Macht hat, ausser sich zu sein, d. h. aus, durch und in sich ein anderes, durch sein Wesen bedingtes Sein zu setzen und dabei in und bei sich selbst zu bleiben (170—173). »In dem denkenden Selbstproduzieren tritt der Unterschied in der Unterscheidung hervor und wird frei, d. h. als solcher erkannt, aber nur als ein anderes Sein in Gott und als solches gesetzt in der Unterscheidung, und diese also gesetzt in ihrer Einheit und ihrem Unterschied, oder es wird der in dieser Unterscheidung aufgehobene Unterschied in die durch die Aufhebung vermittelte, absolute Einheit erhoben und in dieser als die Einheit ausser der absoluten Einheit gesetzt. Diese ist dann die unterschiedsfreie und -mächtige Einheit, die sich und den Unterschied in der Macht hat und beherrscht. Dieses ist erst das Höchste: das höchste, durch das Denken vermittelte und so vollendete Erkennen Gottes« (175).

Erst in diesem höchsten Akte ist Gott seines Wesens vollkommen mächtig, hat er es als absolut wirkliches oder in der absoluten Form produziert und ist sich dadurch eben auch erst vollkommen der Möglichkeit in sich mächtig und produziert sie in dieser Form als die Idee eines von sich verschiedenen Seins. Da nun aber Gott, als das absolute Wesen, sich immer nur in dieser höchsten oder absoluten Form produziert, so sind bei ihm die niederen, sein Wesen vermittelnden Formen der Anschauung und des Denkens nicht wirklich, sondern er begreift sie nur als in der absoluten Form seines Wesens aufgehobene oder vielmehr von dieser produzierte. Man kann daher das Niedere, das Höhere Vermittelnde nur aus dem Höheren erklären und wahrhaft begreifen. Das Höhere ist der Zweck, die Endursache; diese ist vermittelt, aber sie setzt sich dieser Vermittlung voraus und vermittelt sich durch die Mittel und bringt sich durch sie hervor. Sie ist daher überall in jeder Form oder jedem Vermittlungselement oder Moment, in jeder Stufe die herrschende, daher ganz und allgegenwärtige Einheit (175—178).

Was so von der Grundform der wesentlichen Selbstproduzierung Gottes gilt, das muss zugleich auch von ihrem Inhalte gelten,

es muss also das Wesen in seiner ersten Form als Subjekt an sich oder das sich unterscheidende, objektivierende, sich gegenüberstellende Subjekt vermittelt sein durch niedrigere Wesen, welche es in sich setzen muss als der Zweck, der sich nur durch die niedern vermittelt, diese aber eben deshalb verursacht. Da es nun die verschiedenen Naturwesen in sich setzt, um sich als Subjekt an sich zu setzen, so ist es insofern Naturprinzip oder es hat in dieser Vermittlung oder Hervorbringung als Subjekt an sich nicht sich selbst, sondern die Naturwesen, d. h. natürliche Einheiten, zum Objekt und Inhalt seiner Vermittlung (181). Und wie ferner das Subjekt an sich das Wesen als Subjekt für sich vermittelt, d. h. das in der Unterscheidung als Objekt sich vorstellende Subjekt, so ist auch dieses, und zwar durch natürlich-geistige, aber noch nicht durch rein geistige Wesen vermittelt, weil sich eben das Subjekt im Objekt noch nicht selbst erfasst, sondern noch im Produzieren seiner selbst als Objekt begriffen ist und sich erst vorstellt, um sich dann als die Einheit des Subjekts und Objekts oder diese sich selbst vorstellende Thätigkeit als sein eigenes Thun zu erfassen oder sie zu reproduzieren (184). Dieses Erfassen als die Einheit des Subjekts und Objekts ist die rein geistige oder wirkliche Selbsterfassung. Wenn das Subjekt an sich Naturprinzip ist, so ist das Subjekt als Objekt oder für sich natürlich-geistiges oder Seele, das erste mit dem dritten vermittelndes Prinzip; die Einheit beider dagegen oder das Objekt als sich selbst erfassendes Subjekt rein geistiges Prinzip oder Geist und daher durch rein geistige Wesen vermittelt (185). In diesem dritten Prinzip aber produziert sich das persönliche Wesen: es hat somit als Subjekt, Objekt und die Einheit beider eine dreifache wesentliche, das Wesen als solches konstituierende Form, mithin real unterschiedene Bestimmungen in sich und ist demnach keine abstrakte Einheit, sondern real bestimmte Selbstgleichheit, und nur so vermag es eine mannichfaltig vermittelte Natur durch seine Selbstproduzierung zu produzieren.

Drei Prinzipien also sind es, welche die Organisation oder Natur erzeugen; dieselben vermitteln sich mit einander und vermitteln so auch ihre dreifache Natur, und zwar in dem absoluten Wesen auf absolute Weise: das erste ist nur in das zweite, und dieses in das dritte erhoben, und so sind sie in ihrer wahren absoluten Form gesetzt. Der Geist ist das wahre, dem Wesen entsprechende Prinzip der Natur der Persönlichkeit, und die geistige Organisation ist die wahre Form der Organisation des persönlichen Wesens, in welche die natürliche und die natürlich-geistige erhoben und so in ihrer Wahrheit, ihrer Idee entsprechenden

Form gesetzt sind. Es ist hier jeder Gegensatz beständig aufgehoben und überall eine unendliche, ewige Vermittelung, in welcher sich alles gegenseitig ergänzt und als Ganzes in der höchsten absoluten Form gesetzt ist (251). Der Inbegriff der Realitäten Gottes, welche das erste Prinzip auf natürliche, das zweite auf natürlich-geistige Weise produziert, vermittelt sich hierdurch und ist in der geistigen an sich wirklich, realisiert sich nun, wird für sich oder auch in der absoluten Form wirklich als die als absolute Idee gesetzte Idee Gottes (252). So ist also das persönliche Wesen wohl zu unterscheiden von der durch es erst gesetzten Natur desselben. Nur in dem An- und Fürsichsein seines Wesens setzt Gott sich selbst, sein Wesen oder Selbst, und dieses ist ihm daher Objekt, und er erfasst es als sich selbst oder ist die Einheit des sich als Subjekt und Objekt setzenden Selbst (191). In jedem seiner Prinzipien setzt sich das persönliche Wesen selbst, und deshalb ist jedes dieses Selbst, nur in anderer Form oder Bestimmung. Daher ist dieses Wesen wesentlich mehrpersönlich, und dreipersönlich ist es, weil das persönliche Wesen nur in dieser Bestimmung sich als wirkliche Persönlichkeit konstituiert. In den Personen sind die Proprietäten, d. h. die Natur Gottes, enthalten, weil jene als die Bestimmung des Wesens an sich sowohl die Prinzipien des Wesens, als der Natur sind. Die Personen sind in und durch sich, die an sich unpersönlichen Proprietäten in und durch sie: wie jene sich immer selbst setzen, so setzen sie auch in diesem Selbstsetzen die Proprietäten; daher die Kirche sagt: in *essentia unitas*, in *personis proprietas* (195). Jeder persönliche Unterschied enthält in sich bestimmte Proprietäten, die er in seiner Selbstproduzierung produziert und beherrscht, deren herrschende Einheit er ist. Das persönliche Wesen an sich produziert in seiner Selbstproduzierung die natürlichen, das persönliche Wesen für sich die natürlich-geistigen, das persönliche Wesen an und für sich die geistigen Proprietäten und beherrscht sie. Die Natur oder Organisation des persönlichen Wesens, als natürliche, natürlich-geistige und geistige, ist so erst begründet aus dem persönlichen Wesen, dem persönlichen Unterschied oder ist erst Natur, Organisation des persönlichen Wesens, und wirklich aus, durch und in demselben, durch sein eigenes Aus-, Durch- und Insichselbstsein. So erst ist die Trinität begrifflich erkannt, welche bisher weder der Theismus, noch der Pantheismus begreifen konnten, weil sie die Wesen und die Natur desselben nicht gehörig unterschieden, sondern die letztere für das Wesen gehalten haben (197).

Was diese höchst geistreiche, wenn auch überaus künstliche und verwickelte Deduktion bezweckt, das ist der Nachweis des ab-

soluten Selbstbewusstseins, welches sich in den verschiedenen Stufen des Wesens an sich, für sich und des Wesens an und für sich verwirklicht. Es liegt auf der Hand, dass diese Stufen, die sich nur durch den verschiedenen Grad der Konzentration des Wesens von einander unterscheiden, aus der Beobachtung des Wesens, wie es sich in der empirischen Wirklichkeit darstellt, abstrahiert und in den Begriff des absoluten Wesens übertragen sind. Die Meinung hierbei ist: weil das Wesen im endlichen Dasein in diesen verschiedenen Stufen sich darstellt, müssen auch im absoluten Wesen, als dem Urbilde der endlichen Wesen oder als dem Inbegriff aller Realitäten, diese einzelnen Stufen vorhanden sein, durch welche sich das absolute Wesen sein Selbstbewusstsein, und zwar auf ewige Weise ebenso vermittelt, wie das endliche Wesen im weltlichen Dasein die verschiedenen zeitlich und räumlich von einander getrennten Stufen als natürliches und natürlich-geistiges Wesen durchläuft, bis es sich im Menschen als geistiges und persönliches Wesen endlich selbst erfasst und sich so als das höchste und vollkommenste endliche Wesen vollendet. Da nun jedes höhere Wesen die niederen in sich begreift als die sein eigenes Wesen konstituierenden Bestimmungen, und da zugleich auch die niederen Wesen in der Selbstproduzierung der höheren nur sich selbst produzieren, d. h. sich selber zum Objekt haben, so ist mithin das persönliche endliche Wesen oder die menschliche Persönlichkeit ganz ebensogut für dreipersönlich zu halten, wie das absolute Wesen, eine Konsequenz, die Sengler auch selber zugiebt (199), woraus hervorgeht, wie weit hier der Begriff der Persönlichkeit gefasst sein muss, wenn diese Behauptung überhaupt einen Sinn haben soll.

Sieht man nämlich genauer zu, so zeigt sich, dass man dem Wesen als Subjekt an sich, welches dem Naturwesen in der endlichen Welt entspricht, ebensowenig, wie dem der Tierseele entsprechenden Wesen als Subjekt für sich ein eigentliches Selbstbewusstsein zuschreiben kann, nicht nur, weil ihre Konzentration oder Selbsterfassung noch nicht tief genug ist, sondern auch, weil sie ja erst das Selbstbewusstsein vermitteln sollen; sie können dies also doch nicht selbst schon besitzen, da sie ja nur die Mittel zum Zwecke sind, und dürfen daher auch nicht als Persönlichkeiten bezeichnet werden. Nur im dritten Prinzip ist das Wesen persönlich oder seiner selbst bewusst; die beiden andern Prinzipien können nur vorbewusste sein, da sie ja dem Bewusstsein begrifflich vorangehen und diesem erst zu seiner Existenz verhelfen. Als niedrigere dem Selbstbewusstsein gegenüber sind diese vorbewussten Prinzipien oder Zustände im absoluten Wesen offenbar nicht als absolut unbewusste aufzufassen, sondern sie stellen nur

geringere Helligkeitsgrade des Bewusstseins dar, in welchen das Wesen sich noch nicht völlig selbst erfasst hat, aber dennoch sich bereits empor arbeitet zum vollen Lichte des Selbstbewusstseins. Jeder dieser Zustände ist nun aber wiederum vermittelt durch die in ihm enthaltenen und von ihm produzierten Realitäten, und zwar das Subjekt an sich durch die natürlichen, das Subjekt für sich durch die natürlich-geistigen Realitäten u. s. w. Damit kann aber doch nur gemeint sein, dass jedes dieser Subjekte die ihm entsprechenden Realitäten als seinen Inhalt oder als sein Objekt in sich enthält. Es muss folglich das Subjekt an sich z. B. sich diesen seinen Inhalt erst selbst produzieren, damit es überhaupt Subjekt an sich ist. Da nun aber Sengler beständig davor warnt, die Sache so aufzufassen, als ob die Realitäten oder die Natur erst das Wesen als solches setzten, so kann diese Annahme, wenn hier nicht das Subjekt bei seinem eigenen Schopfe sich zur Existenz emporziehen soll, nichts anderes bedeuten, als dass dem Dasein des Subjekts als Subjekt an sich ein Zustand desselben vorhergeht, in welchem es noch nicht Subjekt an sich ist, sondern erst die Realitäten als Mittel setzt, um Subjekt an sich zu werden. Wenn sich aber dies so verhält, und wenn der Zustand des Subjekts an sich als der geringste Grad des Bewusstseins sich darstellt, dann kann dieser vorhergehende Zustand nur als ein absolut und in jedem Sinne unbewusster aufgefasst werden, dann liegt hier eine unbewusste Zweckbeziehung vor, durch welche sich im absoluten Wesen durch eine Stufenreihe verschiedener Akte aus dem Unbewussten heraus das absolute Selbstbewusstsein zweckvoll entwickelt. Mag man jetzt auch annehmen, dass jede folgende Stufe von einem immer höheren Grade des Bewusstseins durchleuchtet ist, der letzte Grund auch im Wesen Gottes ist ein unbewusster, und nur durch seine Zweckbethätigung vermögen sich die andern Stufen überhaupt erst zu erzeugen. Jetzt zeigt es sich auch, worauf schon im Obigen hingewiesen wurde, wie voreilig es ist, die Form des Bewusstseins für sich allein zum Grunde und schöpferischen Prinzip des Daseins zu stempeln. Das eigentlich Wirkende und Wesenhafte ist überall ein mehr oder minder Unbewusstes, welches seine Wurzeln letzten Endes im absolut Unbewussten hat; sobald aber die Form des Bewusstseins erreicht ist, ist der Prozess als solcher beendet, und es kann sich nichts wesentlich Neues mehr entwickeln.

Das absolute Wesen produziert sich immer in der absolut höchsten Form. Da aber diese vermittelt ist durch niedere Formen und Wesen, so produziert es zugleich auch diese, aber nicht als seine Wirklichkeit, sondern als Möglichkeiten für eine Wirklichkeit

ausser ihm. Denn als die seiner Selbstverwirklichung dienenden Einheiten sind sie garnicht ausser ihm als der herrschenden Einheit wirklich, sondern nur in ihr und durch sie vorhanden. Wohl aber sind sie, so wie sie selbst als herrschende Einheiten den von ihnen produzierten und ihnen dienenden Einheiten gegenüber für sich existieren, zugleich andere Wesen, d. h. niedere Wesen ausser den höheren und als solche in den höheren Wesen nicht wirklich, sondern nur möglich. In dieser Weise also begreift die höchste herrschende Einheit alle anderen Einheiten als Möglichkeiten, ausser ihr herrschende zu sein. Als absolutes Wesen, welches alle natürlichen und geistigen Realitäten oder Einheiten in absoluter Form in oder unter sich begreift, hat es die Macht oder Möglichkeit, sie in relativer Form oder ausser sich zu setzen. Indem sonach Gott sich selbst als an und für sich seiendes Wesen produziert, so produziert er zugleich die natürlichen und geistigen Realitäten als seine eigenen, sein eigenes Wesen an sich konstituierenden Bestimmungen, als seine eigene Natur oder Organisation als wirkliche und durch sie die Welt der Möglichkeit nach (248ff.).

Durch das Wesen und die Organisation oder Natur Gottes ist nun das Leben Gottes vermittelt und wirklich, oder Gott ist durch diese Produzierung seines Wesens und seiner Natur ein lebendiger Gott, welcher sich lediglich aus, durch, in und für sich selbst bewegt oder seine Selbstbewegung nur in seinem Wesen und seiner Organisation und nur so seine absolute Wirksamkeit, Wirklichkeit und Befriedigung hat. Denn Leben ist vermittelt durch Beleben, d. h. es ist nur möglich durch einen Organismus, in dem es seine Existenz oder Wirklichkeit hat. Dieser Organismus aber, als das Äussere dem unsichtbar wirkenden Prinzip des Wesens oder der Seele gegenüber, ist die Natur Gottes, der Inbegriff aller Realitäten, dieses System von Systemen, indem jede Einheit in ihr der höheren dient und selbst wiederum eine Anzahl ihr dienender Einheiten in sich begreift und sie beherrscht, welche sich zu einander wie Mittel und Zwecke verhalten (264). Diese geistige, d. h. im Wollen, Wissen und Wirken Gottes bestehende Objektivität oder Sphäre, welche durch die in der absoluten Form Gott objektiv gewordene Idee Gottes bestimmt ist, ist die Selbstbegrenzung, Selbstumschliessung, Selbstumfassung, der »Augenumschluss« Gottes, wie J. Böhme sie genannt hat; und da die Idee Gottes absolute Idee ist und daher nichts ausser sich hat, so schliesst diese Sphäre Alles ein, und Gott ist das absolute, alles Andere ein- und umschliessende, begrenzende Wesen. Alles ist in Gott, indem er in sich ist, oder alles ist ihm objektiv, indem er sich objektiv ist. Er umfasst in und durch seine Selbsterfassung alles

ausser ihm in sich und besitzt daher auch in seinem eigenen Wesen eine vollkommene konkrete Erkenntnis alles Wirklichen und Möglichen (266ff.). Die Selbstbewegung Gottes aber ist keine zeitliche, sondern eine ewige Bewegung, d. h. es geht Gott nicht von der ersten Vermittlungsstufe zur zweiten höheren allmählich über, sodass er ein Moment seiner Organisation ohne das andere festhielte, sondern der Übergang ist ein geistiger, d. h. erkennende, fühlende, wollende und wirkende Thätigkeit Gottes. Die Bewegung ist daher die Selbstunterscheidung Gottes in seinem Wesen und seiner Organisation, welche alle Elemente, Momente derselben in ihrem sich stets ergänzenden und stets sich als Ganzes manifestierenden Zusammenhang erfasst, also die Bestimmungen in ihrem wahren, innern Verhältnis als in der sich stets ergänzenden Einheit produziert und setzt (267). So ist auch das Leben Gottes ein überzeitliches und überräumliches, raum- und zeitfreies, aber nicht raum- und zeitloses. Denn Raum und Zeit, die Formen des Ausser-, Neben- und Nacheinanderseins, sind als die Inhaltsbestimmungen des Wesens und der Natur Gottes diesen immanent; aber da Gott sein Wesen und seine Natur auf ewige Weise produziert, so setzt er diese Inhaltsbestimmungen damit in ihrer Totalität und harmonischen, d. h. sich allseitig ergänzenden, Einheit, hebt so das abstrakte Ausser-, Neben- und Nacheinandersein auf, in dem sich ein Moment gegen den andern fixiert, und erhebt es zu dem Ineinandersein seiner Ideen (271). Dieses Ineinandersein, welches somit vermittelt ist durch das Ausser-, Neben- und Nacheinandersein, ist die Form, in welcher das Wesen Gottes existiert oder die Ewigkeit, d. h. die Zeit in ihrer Vollendung gedacht, in der Alles zumal, keines ohne das Andere gesetzt wird, oder die vollendete, organisch sich vermittelnde Zeit. Daher ist Gott an sich zwar nicht in Raum und Zeit, aber sie sind doch in ihm in ihrer wahren, absoluten Form und so als seine eigenen Bestimmungen und sind damit der Grundtypus und das Maass für die Dinge ausser Gott (268).

Mit andern Worten: jene unglücklichen Begriffe eines wahren Raumes und einer wahren Zeit, welche Grund des in der erscheinenden Welt vorhandenen Raumes und der Zeit sein sollen, finden sich auch bei Sengler wieder und machen das Leben und die innere Thätigkeit Gottes zu einem in sich widerspruchsvollen Begriff. Wennhiernach die sämtlichen vorhin geschilderten Akte, wodurch sich Gott sein absolutes Selbstbewusstsein vermitteln soll, nur in einander zu denken sind, aber nicht zeitlich sich aus einander entwickeln, so ist Gott nur ein rein abstraktes logisches Wesen, gleich der hegelschen »absoluten Idee«, denn nur in einem solchen ist

diese alsdann rein begriffliche Stufenfolge von Akten zu denken; von einem realen Fühlen und Wollen Gottes kann aber hier nicht mehr die Rede sein, da diese nur zeitlich gedacht werden können. Gott schaut alsdann in seiner absoluten Idee seine Natur und die durch sie bedingte Idee der Welt in ewiger uneränderlicher Starrheit an, in welcher sich zwar die einzelnen Momente begrifflich, aber nicht real bedingen und vermitteln, und das Leben, welches er in ihnen führen soll, besteht nur in einer rein logischen Bewegung, die eben als solche keine reale Bewegung und kein Leben ist. Nun vermittelt sich aber Gott ewig sein absolutes Selbstbewusstsein durch die Produzierung seiner Natur, womit, wie wir sahen, nichts anderes gemeint sein kann, als dass Gott als unbewusster Geist ewig seine Natur produziert, um sich an ihr sein absolutes Selbstbewusstsein zu entzünden. Die Natur Gottes aber begründet wiederum die Idee der Welt; diese ist Gottes Wollen, Wissen und Wirken dessen, was in seiner Idee als Möglichkeit, ausser sich zu sein, besteht. Die Welt und die Natur Gottes sind real nicht von einander unterschieden, denn die Natur Gottes ist die der Selbstproduzierung des höchsten oder absoluten Wesens dienende Welt, und die Welt ist die über die niederen in ihr enthaltenen Wesen herrschende Natur. Der Unterschied ist also ein rein begrifflicher. Wenn folglich Gott ewig seine Natur produziert, so produziert er damit auch ewig die Welt, oder die Schöpfung ist zugleich mit der Setzung der Idee der Welt, sie ist immer vorhanden und Gott bedarf ihrer, um sich sein absolutes Selbstbewusstsein zu vermitteln (374 ff.). Unter dieser Voraussetzung aber sind nicht nur alle Behauptungen einer Schöpfung aus Liebe und Freiheit Gottes (ebd.) blosse Redensarten, da Gott ohne die Schöpfung der Welt ja garnicht er selbst sein würde, sondern es ist hiermit zugleich das reale Leben Gottes, wie es der Pantheismus thut, in den Weltprozess verlegt, und das göttliche Selbstbewusstsein, welches seine Natur und damit zugleich auch die Idee der Welt umfasst, spielt jetzt nur mehr eine völlig überflüssige Rolle, indem nunmehr alle Produktivität Gottes von ihm in seinem Zustand als unbewusster Geist geübt wird, für ihn als selbstbewussten Allgeist aber nichts weiter übrig bleibt als höchstens eine eitle Selbstbespiegelung, in der nicht einmal eine wirkliche Veränderung vor sich geht.

Günther.

Anton Günther (1785—1862) hatte das Glück, für seine Lehre schon früh eine Anzahl von Männern zu gewinnen, die es auf sich nahmen, in Wort und Schrift seine Ideen zu verbreiten, und welche eine Art Schule innerhalb der katholischen Geisteswelt bildeten, die noch heute in mehreren Vertretern fortbesteht. Vor allem war es Johann Heinrich Pabst († 1835), dem Günther in dieser Beziehung nicht wenig zu danken hat. In unermüdlichem Streben trat er nicht nur begeistert für seine Ideen ein, sondern half ihm dieselben zugleich weiter entwickeln und tiefer begründen, indem er sie dabei der wunderlichen Form entkleidete, in welche Günther seine Gedanken zu hüllen liebte, eine Form, die eher danach angethan war, etwaige Leser von seinen Schriften abzuschrecken, als sie mit diesen bekannt zu machen. Wir wenigstens können heute an der manirierten Schreibart Günthers, an ihrer sarkastischen Ausdrucksweise und ihren teils launigen, teils boshaften Ergüssen, die ihre Freude an der rücksichtslosen Verspottung des Gegners hat und ernste philosophische Fragen in humoristischer Weise, wie einen Witz, behandelt, wir können hieran ebensowenig mehr Geschmack finden, wie etwa an einem Romane von Jean Paul, an welchen übrigens diese ganze Schreibart ebenso erinnert, wie die vielfache Zusammenhangslosigkeit in der Behandlung der einzelnen Probleme und das Sprunghafte des güntherschen Philosophierens die Erinnerung an Franz Baader wachruft, und müssen die Briefform, für welche Günther eine ganz besondere Vorliebe hegt, für sehr wenig geeignet zur Darlegung eines philosophischen Systemes halten, weil sie es u. a. auch dem Leser erschwert, die eigentliche Meinung des Autors immer richtig herauszufinden und ihn überdies noch mit unnützen Zuthaten aufhält. Vor allem das Hauptwerk Günthers, die zweibändige »Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums (1828/29. 2. Aufl., 1846/48), hat unter dieser Manier sehr zu leiden, und das gesammte günthersche System würde

sicherlich einen weit grösseren Leserkreis finden, den es seinem Gehalte nach reichlich verdient, wenn seine Ideen in mehr systematischer Form in einer zusammenhängenden Darstellung niedergelegt wären. Jetzt muss man sich dieselben, ebenso, wie bei Baader, aus den einzelnen Schriften mühsam zusammensuchen und sehen, wie man ein Ganzes daraus herstellt. Sehr verdienstlich in dieser Hinsicht ist daher der Anhang, welchen Knoodt seiner Herausgabe des günterschen »Anti-Savarese« (1883) beigefügt hat, indem hier die Hauptpunkte dieser eigenartigen Philosophie in klarer und übersichtlicher Form zusammengestellt sich finden. Für unsere Zwecke kommen von den zahlreichen Schriften Günthers ausser der »Vorschule hauptsächlich noch die von ihm und Pabst herausgegebenen »Janusköpfe« (1834) in Betracht, wobei es wohl gestattet sein wird, auch die Worte des gesinnungstreuen Schülers als Belege für die Meinung des Meisters anzuführen, während von den übrigen Schriften Günthers nur »Thomas a scrupulis« (1835) hier angeführt werden mag.

Wie alle Theisten in jener Zeit, so empfand auch Günther in tiefster Seele die Kluft, die sich zwischen der pantheistischen Philosophie und dem theistischen Christentum aufgethan hatte, ja, vielleicht mehr als allen anderen musste ihm als katholischem Weltpriester daran gelegen sein, eine Aussöhnung zwischen diesen beiden Geistesmächten zustande zu bringen und den Konflikt zwischen Kopf und Herz, dem jeder ernst veranlagte Theologe einmal ausgesetzt ist, dadurch zu schlichten, dass er die Wahrheiten der Philosophie als übereinstimmend mit dem Geiste des christlichen Dogmas nachwies. Hatte er doch die ganze zwingende Gewalt des Pantheismus an sich selbst erfahren, als er sich in das Studium Hegels vertiefte, dessen Einflüssen, wie seine ganze Denkweise zeigt, er sich auch später nie völlig hat entziehen können. Aber schon die Lektüre der »Phänomenologie des Geistes« im Jahre 1820 überzeugte ihn, dass man auf diesem Wege nur immer weiter vom Christentum sich entfernte, und hinfort scheint er geradezu einen Hass gegen allen und jeden Pantheismus in sich gehegt zu haben, dessen Vereinleung von Gott und Mensch(?), wie er einmal sagt, von jeher einen wahren Ekel in ihm erregte. Daher konnte er auch nicht auf jenem Wege die Möglichkeit der Erreichung des theistischen Gottesgedankens erblicken, den damals fast alle übrigen Theisten gingen, indem sie die absolute Persönlichkeit zu gewinnen suchten, ohne doch die pantheistische Grundlage aufzugeben. Dieser Semi-pantheismus oder Persönlichkeitspantheismus gilt ihm mit Recht für eine blosse Halbheit, die deswegen völlig unfruchtbar ist, weil

sie, in ihre Konsequenzen verfolgt, letzten Endes doch wieder in den Pantheismus zurückführt, und ihre Vertreter sind nicht besser als die Pantheisten, weil sie den Grundirrtum dieser Weltanschauung, nämlich die Wesensidentität von Gott und Kreatur, nicht anerkennen, weil sie ihn einmal nicht anerkennen wollen. Die Rettung vor der »Riesenschlange des Pantheismus« liegt einzig und allein im Dualismus, wie ihn Cartesius am konsequentesten ausgebildet hat. Nur durch die Anerkennung des qualitativen (nicht bloss quantitativen) Unterschiedes zwischen Gott und Welt lässt sich der Pantheismus überwinden und der wahre, d. h. der christliche, Theismus gewinnen. Nicht durch Selbstteilung des einen göttlichen Wesens oder durch Emanation von Seiten des Absoluten ist das geschöpfliche Dasein entstanden — diese pantheistischen Schöpfungstheorien vereinerleien den Schöpfer mit dem Geschöpfe, sie machen das letztere zu einem notwendigen Gliede im Lebensprozess des Absoluten und heben damit seine Absolutheit auf. Die Welt ist vielmehr entstanden durch Kreation, d. h. sie ist gesetzt vom Absoluten als ein von ihm wesentlich Verschiedenes, sie führt ein eigenes, von demjenigen des Schöpfers gesondertes Leben, und Gott bedarf ihrer nicht zu seinem Dasein. Schelling hat in seiner Abhandlung über die menschliche Freiheit das Nichts als das »Kreuz des Verstandes« bezeichnet und damit alle Kreationssysteme oder Theorien einer Schöpfung aus Nichts als einen Schandfleck der Spekulation gebrandmarkt. Die grosse Aufgabe der neuen Theologie aber besteht darin, »das alte Kreuz des Verstandes aus einem Schandpfahl in ein Ehrenzeichen des freien Geistes zu verwandeln« und durch das Begreifen der Kreation den wahren theistischen Gottesbegriff zu gewinnen. »Wenn Gott schöpft, so setzt er nicht sein eigen Wesen, und umgekehrt, wenn er sein eigen Wesen setzt, so schöpft er nicht:« das ist das Grundaxiom der Kreationstheorie und die Devise, unter der einzig der Sieg über den Pantheismus zu erfechten ist.

Wie Descartes, nimmt Günther seinen Ausgang vom empirischen Selbstbewusstsein und sucht durch eine Analyse desselben die Momente des absoluten Bewusstseins zu gewinnen. Alles Selbstbewusstsein ist Subjekt-Objektivierung, d. h. es ist eine Beziehung zwischen dem wahrgenommenen Objekt und dem wahrnehmenden Subjekt, in welcher beide als mit einander identisch gesetzt werden, oder es ist ein Wissen, eine Überzeugung von sich als Sein, welches letzteres, indem es sich hiermit selbst gegenständlich wird, seine Bestimmung mit dem Worte »Ich« empfängt. Drei Momente sind im Selbstbewusstsein zu unterscheiden: ein denkendes Subjekt, ein gedachtes Objekt und ihre Beziehung auf einander oder die Gleich-

setzung beider: Satz, Gegensatz und Gleichsatz durch den Erkenntnis-akt ihrer Identität. Nun ist es eine unzweifelhafte Thatsache, dass der selbstbewusste Geist nicht durch sich selbst, sondern nur durch Einwirkung eines andern, und zwar ebenfalls selbstbewussten Seins sein eigenes Sein in die Erscheinung übersetzen oder sich als selbstbewussten erfassen kann (Vorschule. 2. Aufl. I. 171). Erweist er sich hierdurch als bedingt, weil abhängig in seinem Sein von einem andern Sein und ist er infolgedessen genötigt, als letzte Ursache seines eigenen Seins ein Unbedingtes, mithin ein »Sein durch sich selbst« vorzusetzen (ebd. 16. 72), so geht anderseits aus dem Faktum der Bedingtheit des endlichen Geistes hervor, dass hier das Ich im Akte des Selbstbewusstseins sich niemals unmittelbar im Objekt erfasst, indem es infolge der Anregung von Aussen sich nur durch die Grundkräfte der Spontaneität und Rezeptivität, die auf diese Anregung hin ins Spiel treten, mithin nur in Erscheinungen offenbaren und sich nur hinter seinen Erscheinungen, nämlich durch diese vermittelt, erfassen kann, während es selber als Substanz aller Vermittelung als ein Gegebenes, noch Unvermitteltes zu Grunde liegt (105). Der Ichgedanke im endlichen Selbstbewusstsein ist somit ein bloss formaler: indem der Geist sich objektiv wird, erzeugt er nicht ein reales Objekt, sondern eine rein formale Erscheinung, und darin eben beruht das Wesen des Selbstbewusstseins, diese als Erscheinung des sie tragenden substantiellen Seins zu setzen. Ganz anders beim absoluten Sein, dessen Begriff ja ebenfalls durch die Analyse des Selbstbewusstseins gewonnen wurde, und auf welches seiner Absolutheit gemäss die Momente des endlichen Selbstbewusstseins in modifizierter Weise übertragen werden müssen, um es in seinen näheren Bestimmungen zu erkennen (104).

Ist nämlich Gott als Sein durch sich, deshalb zugleich auch Erkennen durch sich, d. h. absolutes Selbstbewusstsein, so muss sein Unterschied vom endlichen Selbstbewusstsein eben darin bestehen, dass Gott in ihm sein eigenes Wesen als solches unmittelbar anschaut, da hier, wo das Wesen Alles in Allem, also rein auf sich selber angewiesen ist, die Vermittelung im Objektivierungsprozess nicht von aussen her erfolgt, sondern allein aus der absoluten Spontaneität des göttlichen Wesens hervorgeht. Folglich muss er, wenn er sich unmittelbar in seiner Substantialität erfasst oder seiner selbst bewusst wird, sein eigen Wesen sich entgegen setzen, d. h. er muss sich selber noch einmal setzen. - Nur dadurch vermag Gott sich zu differenzieren oder sich in seiner Wesenheit zum Objekt unmittelbarer Anschauung zu machen, dass er sich in sich als Substanz real entgegensetzt oder durch totale Emanation sich verdoppelt

(107 ff.). Indem aber das eine absolute Realprinzip sich in zwei Prinzipie differenziert, die als reale Gegensätze sich gegenüberstehen, tritt nun eine Wechselbeziehung zwischen beiden auf einander ein, vermöge welcher jedes an dem andern ihm entgegengesetzten sein Objekt gewinnt und dadurch sich selber als Subjekt erfasst. Hiermit wird aber auch zugleich der Gegensatz zwischen den beiden Prinzipien aufgehoben und in einen völligen Gleichsatz verwandelt. Denn da das zweite Prinzip als Produkt der totalen Emanation des ersten mit diesem absolut identisch ist, so erkennt auch jedes das andere als mit ihm identisch, und beide setzen mithin durch Emanation ein drittes Prinzip, in welchem jedes von ihnen sich ganz wiederfindet. Stellt das erste Prinzip den Vater der christlichen Trinitätslehre dar, welcher durch Emanation das zweite Prinzip, den Sohn, erzeugt, so ist nun das dritte, aus beiden zugleich hervorgegangene Prinzip der Geist, weshalb er auch Produkt der »Überzeugung« des Vaters und des Sohnes genannt werden kann, der Überzeugung nämlich von dem Momente des Gleichsatzes im Gegensatze der Subjektivität und Objektivität (329 ff.); und der Überzeugungsakt ist insofern zugleich ein Potenzierungsakt der ursprünglichen realen Einheit, als dieselbe hier in der dritten Potenz auftritt, zu der sie durch die beiden andern Faktoren erhoben ist (109).

Der Unterschied des absoluten vom kreatürlichen Selbstbewusstsein beruht sonach darin, dass in jenem die drei Faktoren, welche dasselbe konstituieren, nämlich der setzende, der gesetzte und der identische Faktor, zugleich reale Substanzen sind, während sie in diesem als blosse Erscheinungen auftreten, und der Geist sein Wesen nicht unmittelbar anschaut, sondern das eigene Sein aus den wahrgenommenen Erscheinungsmomenten erschliesst. Das absolute ist folglich ein absolut reales Selbstbewusstsein, und der substantiell-trinitarische Prozess der Subjekt-Objektivierung, durch welchen es zustande kommt, ist ein theogonischer Prozess oder ein Prozess der Selbstverwesentlichung und Wesensentfaltung des Absoluten (129). »Die beiden Momente aller Lebens- oder Selbstbewusstseinsentwicklung: die Differenzierung oder Subjektobjektivierung der Einen Substanz und die Rückkehr derselben aus und in der Differenz zur Einheit ihrer selbst bilden in Gott einen grossen Emanationsprozess, in welchem und durch welchen sich das Eine göttliche Wesen zu einem Ternar von drei göttlichen Persönlichkeiten gliedert, von denen jede einzelne die ganze göttliche Wesenheit selbst ist und darstellt, aber nur denkbar ist mit und in der andern, weil nur als natürliches und notwendiges Ergebnis der göttlichen Lebensentfaltung und mithin in organischer Einheit und Relation mit und zu den

beiden andern.«*) In jedem der drei realen Faktoren ist das ganze göttliche Wesen oder die Eine absolute Substanz enthalten, weil es im absoluten Sein, das im Prozess seiner Differenzierung nur auf sich selber angewiesen ist, zu keiner Entzweiung seiner ursprünglichen Einheit kommen kann, und somit das absolute Prinzip in jedem Momente seiner Setzung sein Wesen in ungeteilter Ganzheit offenbaren muss, sodass also das Objekt dieselbe absolute Substanz ist, wie das Subjekt u. s. w. Aber jeder der drei Faktoren ist dieselbe absolute Substanz in besonderer Weise, weil sich jene in ihm und durch ihn in eine bestimmte Relation zu sich selber setzt und mithin die Persönlichkeit jedes einzelnen Faktors aufgeht in seiner Beziehung zu den beiden andern Faktoren und im Bewusstsein seiner selbst als deren göttliche Relationen und Bestimmtheiten (ebd. 150). Ist aber jeder Faktor, als ein Glied und Mitglied im Organismus der Gottheit durch ewige Selbstgliederung der einen absoluten Substanz geworden, in seinem Zusammenhang mit den übrigen Faktoren nur ein göttliches Relativum und nur als dieses Relativum göttliche Person, so kann auch das persönliche Leben oder Selbstbewusstsein dieser Person nur ein göttlich-relatives, d. h. formales sein, welches wohl zu unterscheiden ist vom realen Wissen oder der Wesensschauung des Absoluten (ebd. 153 ff. Vorschule II. 291). In jenem durch die Beziehung der einzelnen Faktoren auf einander vermittelten, daher formalen, d. h. in Erscheinungen aufgehenden, Selbstbewusstsein unterscheidet sich nicht nur jeder Faktor von den übrigen Faktoren und bestimmt sich damit seine Stellung im innergöttlichen Lebensprozesse oder im Organismus der Trinität, d. h. erfassen sich die drei Faktoren als das, was sie durch den realen Denkprozess geworden sind, nämlich als These, Antithese und Synthese oder als Vater, Sohn und heiliger Geist, sondern es gewinnt damit zugleich auch jeder ein Bewusstsein von sich selbst und wird damit zur Person im eigentlichen Sinne (Vorschule I. 336). Da nun aber das formale Wissen der einzelnen Faktoren um sich als Personen zugleich ein Wissen um die andern Personen mit einschliesst, die alle drei in ihrer Zusammengehörigkeit die Eine Gottheit bilden, so entsteht hiermit zugleich auch ein Wissen der ganzen Gottheit um sich selbst, wird also das absolute Sein selber zur Persönlichkeit, und dieses persönliche Bewusstsein des Absoluten ist ebenfalls ein formales, weil durch das formale Wissen der Personen vermitteltes (Janusköpfe 154). Dieses formale Bewusstsein der Gottheit verbürgt auch die Einheit im göttlichen Wesen und wendet damit den Vorwurf

*) Pabst: „Janusköpfe“ S. 145.

des Tritheismus ab, indem das Eine absolute Sein, welches sich ewig in die Dreiheit der Personen gliedert, in ihm sich ewig wieder in die ursprüngliche Einheit zurücknimmt (Vorschule I. 119f. II. 298). So ist also Gott, wenn er als lebendiger aufgefasst wird, Einheit in der wesentlichen Form der Dreiheit oder er ist Dreieinheit, und die Persönlichkeit Gottes besteht eben in der triplizierten Setzung seiner als Substanz, wobei jedem der innergöttlichen Faktoren selber persönliches Leben zugeschrieben werden muss. Das Leben der Gottheit ist daher ein dreipersönliches zu nennen: »Gott substituiert in drei Personen, deren jede gleichabsolut ist, weil in jeder die ganze göttliche Wesenheit vorkommt, deren jede auch von der anderen verschieden ist, weil das Eine göttliche Sein sich in jeder auf andere Weise darstellt und weiss; die aber auch alle drei insofern nur ein absolutes Wesen sind, als in ihnen das Eine absolute Sein ganz und ungeteilt oder in vollkommener Lebenseinheit sich darstellt.«*)

In dieser Darlegung ist noch durchaus kein eigentlicher Beweis für das göttliche Selbstbewusstsein enthalten — dieses wird vorläufig nur erst vorausgesetzt — sondern sie ist eine Theorie über die Beschaffenheit eines solchen Bewusstseins, falls sich seine Annahme als notwendig herausstellt. Und da muss unzweifelhaft anerkannt werden: diese güntnersche Theorie des absoluten Selbstbewusstseins ist ebenso originell, wie tief sinnig und bedeutend, ja, sie ist vielleicht das Bedeutendste überhaupt, was in dieser Hinsicht der ganze spekulative Theismus des Jahrhunderts hervorgebracht hat. In ihr ist nicht bloss die unbestreitbare Wahrheit auch selbst beim absoluten Wesen aufrecht erhalten, dass Persönlichkeit und Selbstbewusstsein nur im Gegensatze zu andern Personen und in Beziehung auf sie zu denken sind, sondern es hat auch Günther mit genialer Kühnheit den Fundamentalsatz aller Theologie, nämlich den Satz der Identität von Denken und Wollen (Sein) in Gott, auf den innergöttlichen Lebensprozess selbst angewandt und unbeirrt aus ihm die Konsequenzen gezogen.

Indem Gott sich denkt, realisiert er sich selbst oder setzt er sich selbst sich gegenüber: das ist eine kühne Folgerung, des grössten Denkers würdig, welche die Zweiheit in der Gottheit plausibel macht. Aber nun wird die dritte Person daraus erschlossen, dass jeder der beiden substantiellen Gegensätze den Gegensatz als Gleichsatz erkennt und beide einen dritten Faktor aus sich heraussetzen, in welchem die Gegensätze aufgehoben sind — und hier wird man Günther nicht mehr zustimmen können. Darstellen nämlich

*) Knoodt: „Antisavarese“ S. 297.

will er das göttliche Selbstbewusstsein und er braucht zu diesem Zweck reale Substanzen, an denen das Ich sich gegenseitig entzünden kann. Sollen nun aber die beiden Gegensätze sich als gleich erkennen, dann muss doch jeder von ihnen sich schon in seiner eigenen Wesenheit erfassen, mithin ein Selbstbewusstsein bereits besitzen, das doch erst begrifflich später durch die formale Unterscheidung der einzelnen Glieder von einander zustande kommen soll. Ich kann doch erst, wenn ich mich selber kenne, von einem Anderen behaupten, dass er mir gleich sei. Gott-Vater aber kann sich nach Günthers eigener Behauptung nicht anders erfassen als nur im Sohne. Indem er sich selbst schaut, setzt er den Sohn und schaut sein eigenes Wesen nur an im Sohne. Umgekehrt schaut sich auch der Sohn nur im Vater, sowie sich der Vater nur im Sohne schaut. Nur weil es dem Vater unmöglich ist, sein eigenes Wesen direkt zu fassen, setzt er den Sohn und kommt mithin der Emanationsprozess überhaupt zustande; dieser wäre aber ein völlig unerklärlicher Akt, und seine Annahme eine ganz überflüssige und willkürliche Behauptung, wenn sich der Vater als Subjekt selbst in sich selber zu schauen vermöchte, ohne dadurch sofort sein eigenes Wesen zu verdoppeln. Die Anerkenntnis einer Gleichheit zwischen den beiden substantiellen Gegensätzen erfordert notwendig zwei Faktoren, nämlich ein Vergleichungsobjekt, welches verglichen wird (in diesem Falle der Sohn), und ein Vergleichungssubjekt (der Vater), mit dem es verglichen wird. Hier geht aber das Vergleichungs-subjekt, so zu sagen, völlig im Vergleichungsobjekt auf, es ist als selbständiges nicht vorhanden, und somit auch eine Vergleichung und Gleichsetzung unmöglich.

Aber gesetzt auch, sie wäre möglich, so ist doch die Vergleichung immer nur ein formal-logischer Prozess: sie ist ein formales Beziehen zwischen real gesetzten Gliedern, und die Gleichsetzung derselben besagt nichts weiter als die Konstatierung eines bestimmten idealen Verhältnisses, das zwischen ihnen stattfindet. Wie kommt Günther dazu, diesen formalen Beziehungsprozess zu einer substantiell-realen Setzung aufzubauschen, die doch mit ihm ganz und garnichts zu thun hat und wesentlich von ihm verschieden ist? Wenn der Vater sich als identisch erkennt mit dem Sohne, und umgekehrt der Sohn sich als identisch mit dem Vater, so ist das eine rein formale Reflexion, die ganz auf Seiten der beiden reflektierenden Glieder bleibt, und gehört als solche in eine Reihe mit dem von Günther angenommenen formalen Unterscheidungsprozess, durch welchen die einzelnen Glieder sich selbst im Gegensatze zu den andern gewinnen; aber es ist nie und nimmer

eine reale Setzung, aus der ein neues, den beiden reflektierenden Gliedern koordiniertes drittes Glied hervorgeht. Dieses dritte Glied entspricht bei Günther dem Gleichheitszeichen, welches die beiden ersten Glieder zwischen sich setzen. Wie kann aber ein Gleichheitszeichen real gesetzt werden, und wie kann, wenn dieses nun dennoch geschieht, dies substantielle Gleichheitszeichen über sich selbst reflektieren und sich wiederum als identisch mit den beiden ersten Gliedern setzen, wie es der hl. Geist doch nach Günthers Behauptungen faktisch thun soll?

Und ferner, wenn die zwei ersten Glieder sich gegenseitig als gleich erkennen, wie kommen die beiden Gleichsetzungen als Produkte ihrer beiderseitigen Reflexion dazu, zu einem einzigen dritten Gliede zusammenzufließen? Die beiden sind doch numerisch verschieden — die Gleichsetzung des Vaters ist nicht diejenige des Sohnes — und wenn sie auch inhaltlich identisch sind, so lässt sich doch hieraus ihre Verschmelzung nicht erklären. Denn jedes der beiden Glieder weiss nichts von dieser inhaltlichen Identität — woher sollte es jemals etwas davon erfahren, da doch zwischen den beiden realen Substanzen keine gedankliche Verbindung stattfindet, wie zwischen zwei Menschen? — und selbst wenn es davon wüsste, so wäre auch dies nur wieder durch eine neue Reflexion auf beiden Seiten möglich, die ebenfalls wieder die Annahme einer doppelseitigen Reflexion über die Identität dieser beiderseitigen Reflexionen notwendig machen würde u. s. f. Mit einem Worte: es ist aus der Doppeltheit der Gleichsetzungen von Seiten der beiden ersten Glieder zur substantiellen Einheit des dritten Gliedes garnicht hinüberzukommen, und die Deduktion des dritten Gliedes in der göttlichen Trinität ist Günther somit in jeder Beziehung misslungen.

Wie steht es nun aber mit dem einen, die Sonderbewusstseine der drei innergöttlichen Personen umfassenden Selbstbewusstsein oder der Gesamtpersönlichkeit des absoluten Wesens, durch deren Annahme Günther den Vorwurf des Tritheismus von sich abweisen zu können glaubt? Jenes soll dadurch zustande kommen, dass die drei Personen in ihrer formalen Unterscheidung von einander zugleich sich als wesentlich identisch erkennen und damit unmittelbar das formale Bewusstsein der ganzen Gottheit um sich selbst vermitteln. Allein bedarf es dazu gerade aller drei Personen? Genügen zu diesem Zwecke nicht auch schon die beiden ersten Glieder der Trinität, indem die formale Einheit ihrer beiderseitigen Gleichsetzungen das sie beide umfassende Selbstbewusstsein konstituiert? Durch ihre Vermittlung soll nach Günther nur erst die dritte

Person entstehen, noch nicht dagegen das einheitliche, übergreifende Selbstbewusstsein. Was wird denn nun aber durch die Zuhülfenahme dieser dritten Person gewonnen, die doch auf derselben Stufe steht und gewiss nicht mehr leisten kann als die beiden anderen Personen? Ist es diesen nicht möglich, jenes Selbstbewusstsein und damit die Gesamtpersönlichkeit zu konstituieren, setzt vielmehr ihre beiderseitige Reflexion nur eine neue koordinierte Persönlichkeit, so wird diese letztere durch die Gleichsetzung aller drei Personen auch nur wieder eine neue Person hervorbringen und diese wieder eine bis ins Unendliche. Entweder also wird schon durch die beiden ersten Personen das über sie beide übergreifende Selbstbewusstsein gewonnen, und der hl. Geist ist keine neue selbstständige Persönlichkeit neben den beiden anderen und gleichwertig mit ihnen, sondern nichts anderes als eben dieses Selbstbewusstsein selbst, oder das letztere ist überhaupt unmöglich und kann jedenfalls durch Gleichsetzung, wie Günther will, nicht zustande kommen, da diese, als reale Setzung aufgefasst, nur einen Prozess ins Unendliche ergibt. Im ersten Falle hätten wir natürlich keine Trinität, sondern eine Dualität im Wesen der Gottheit und müssten die Gleichsetzung der beiden Glieder, durch welche das Selbstbewusstsein vermittelt wird, nicht als eine reale Setzung, sondern als formalen Denkakt betrachten. Allein wir sahen bereits, dass eine Gleichsetzung überhaupt nicht möglich ist, weder als reale Setzung, noch als formaler Akt des göttlichen Denkens. Es ist dabei noch ganz ausser Acht gelassen, dass eine solche Gleichsetzung immer nur das Produkt eines abstrakt logischen Denkens nach Art des menschlichen beschränkten Denkens ist, von welcher bei dem göttlichen Wesen schon deshalb nicht gesprochen werden kann, weil Gott überhaupt nicht reflektiert und sein absolutes Denken frei ist von jeglichen Abstraktionen.

Damit fällt denn Günthers Beweis für das göttliche Selbstbewusstsein und die absolute Persönlichkeit völlig in sich zusammen. Aber selbst wenn seine ganze Deduktion logisch unanfechtbar und die Basis seines Beweises für das Selbstbewusstsein, nämlich die göttliche Trinität, von ihm bewiesen wäre, so könnte realiter dieselbe dennoch nicht bestehen. Wie wir sahen, unterscheidet nämlich Günther zwei Prozesse im Absoluten: einen realen und einen formalen Denkprozess, welche sich so zu einander verhalten, dass der erstere die substantielle Grundlage für den zweiten bildet. Ihrer Realität nach sind die beiden Prozesse natürlich nur in einander oder zugleich zu denken: Gott setzt sich nicht erst in dreifacher Weise, um dann aus den Beziehungen der einzelnen Personen unter ein-

ander und auf die eine absolute Substanz, die eine jede von ihnen trägt, auf sich als den substantiellen Träger aller drei zu schliessen sondern ewig gewinnt er ein Wissen um sich selbst im Setzen der drei Personen und im Wissen dieser selbst um ihre eigene Bestimmung. Logisch aber bedingen doch diese drei Momente einander, und dem ganzen Prozess überhaupt ist logisch das Absolute als ein absolut unbestimmtes Sein voranzusetzen, welches durch eben jene Momente seine Bestimmtheit erst empfängt. Ist nun der Prozess ein Selbstbewusstwerdungsprozess, d. h. soll Bewusstsein durch ihn überhaupt erst zustande kommen, so ist jenes unbestimmte zugleich unbewusstes Sein, da es ja selbst noch jenseits des Prozesses liegt und diesem als Voraussetzung dienen soll. Und ferner, empfangen die einzelnen Personen ihr Selbstbewusstsein und ihre Persönlichkeit erst in der gegenseitigen Beziehung, d. h. im formalen Beziehungsprozess der bereits gesetzten Glieder auf einander, so sind sie an sich und in dem realen Setzungsprozess als Setzende und Gesetzte ebenso unbewusst und unpersönlich, wie der kreatürliche Geist, der erst durch die Einwirkung anderer Wesen ein Bewusstsein von sich selbst gewinnt. Es ruht mithin die ganze göttliche Persönlichkeit logischer Weise auf unpersönlichem und unbewusstem Grunde, und zwar in doppelter Hinsicht, indem sowohl der substantielle Urgrund des Prozesses, als auch der ganze reale Setzungsprozess sammt seinem Ergebnis unbewusst ist, und kann daher auch nur durch Vermittelung zustande kommen.

Da entsteht nun die Frage: woher kommt es, dass im Absoluten der unbewusste Urgrund nur logischer Weise, nicht realiter existiert, sondern ewig im absoluten Selbstbewusstsein aufgehoben ist, und dass der reale unbewusste Setzungsprozess keine Selbständigkeit der Existenz dem formalen Beziehungsprozess gegenüber haben soll, der ja doch erst zwischen den einzelnen gesetzten Gliedern eintritt? Offenbar beruht dies darin, dass der Begriff der (kreatürlichen) Zeit als des realen Nacheinander (ebenso wie der Begriff des kreatürlichen Raumes als des realen Ausser- und Nebeneinander) auf Gott keine Anwendung erleidet (Vorschule I. 207), dass daher kein Moment gedacht werden kann, in welchem Gott noch unbewusst, noch nicht selbstbewusst war, und dass es somit unzulässig ist, von einer realen (zeitlichen) Entwicklung Gottes aus dem Zustande des Unbewusstseins ins Bewusstsein zu sprechen. Gott ist ewig und nur in der Daseinsform der Ewigkeit zu denken. Und doch ist ein Werden in ihm anzunehmen, weil sonst von keiner inneren Offenbarung Gottes, überhaupt von keinem göttlichen Leben die Rede sein könnte, und Gott somit zu einem starren Abstraktum versteinert wäre. Ein Werden ist

aber nur als Nacheinander zu denken, und das Nacheinander widerspricht dem Begriffe der Ewigkeit — dies ist die Antinomie, an welcher die günthersche Theorie des göttlichen Selbstbewusstseins scheitert! Entweder giebt es in Gott ein wirkliches Nacheinander, d. h. Leben und Bewegung: dann ist der trinitarische Prozess ein Prozess der Entwicklung aus dem unbewussten zum bewussten Sein, und die an sich unbewussten Elemente sind als reale (nicht bloss als im formalen Bewusstsein aufgehobene) Faktoren in ihm zu nehmen; oder Gott existiert nur in der Daseinsform der Ewigkeit: dann giebt es für ihn auch kein reales (sondern höchstens ein logisches) Nacheinander, und von innerer Bewegung, einer Lebendigkeit Gottes kann keine Rede sein, d. h. es wird damit gerade dasjenige verfehlt, was Günther mit seiner ganzen Theorie bezwecken wollte, nämlich das tote Abstraktum des Deismus als einen lebendigen Gott darzustellen. Wenn Gott von Ewigkeit ein Selbstbewusstsein hat, mithin der Prozess, durch welchen dieses zustande kommt, von Ewigkeit her vollendet ist, dann ist eben kein Werden vorhanden, und diese ganze Theorie ist nicht besser als jene andere weit bequemere, welche den Begriff des Selbstbewusstseins einfach schlechthin mit dem Begriffe Gottes verknüpft und sich um die innere Vermittelung nicht weiter bekümmert. Aber auch in jenem andern Falle, dass in Gott eine reale Bewegung stattfindet und er in zeitlich auf einander folgenden Momenten sich aus dem Zustande des Unbewusstseins zum Bewusstsein emporringt, ist jetzt wenigstens, wo dieser Prozess vollendet ist und Gott sein eigenes Selbst im Bewusstsein erfasst hat, mit der Erreichung des Zieles zugleich auch die Bewegung zu Ende, und es ist nun schlechterdings nicht mehr abzusehen, wie man sich Gott noch als einen lebendigen Gott und nicht vielmehr als ein in starrem Anschauen seiner selbst versunkenes Abstraktum denken soll, wenn eben sein innergöttliches Leben identisch ist mit dem Prozesse seiner Selbstbewustwerdung. Der Pantheismus hat hier den natürlichen Ausweg, dass er Gott in wesentlicher Beziehung setzt zur Welt und ihn in dieser, gleichsam als seiner realen Aussenseite, sein inneres Wesen ausleben lässt. Sehen wir zu, wie sich dieses Verhältnis bei dem Dualismus Günthers gestaltet, und ob hier das Leben der endlichen Welt imstande ist, den Strom des absoluten Lebens aufrecht zu erhalten. —

Wie wir sahen, kommt der absolute Ichgedanke durch einen dreifachen formalen Denkakt zustande, dadurch nämlich, dass die drei göttlichen Personen ihre gegenseitige Identität oder ihre substantielle Einheit mit dem absoluten Sein affirmieren. Indem sich aber zugleich auch jede Person in ihrer Besonderheit erfasst, dadurch

dass sie die andern von sich unterscheidet und eben jene substantielle Einheit negiert, so ist mit jenen drei Affirmationsmomenten ein dreifacher formaler Negationsakt verbunden, und die Gedanken jeder einzelnen Person, nicht die andern beiden Personen zu sein, oder die drei formalen nicht-Ichgedanken der Personen werden von Gott ebenso zur formalen Einheit verbunden, wie ihre formalen Ichgedanken zum Centrallicht des einen absoluten Ichgedankens des einen Gottes zusammenfliessen (Janusköpfe 179. 379ff.). Mit andern Worten: wie der eine absolute Ichgedanke als Produkt aus einem dreifachen Affirmationsakt hervorgeht, so schliessen sich auch die aus den drei formalen Negationsakten hervorgegangenen drei Gedanken vom nicht-Ich zum Gedanken von dem einen Nichtich in drei Momenten zusammen. Ist nun der absolute Ichgedanke identisch mit der Idee des absoluten Seins, so ist dem entsprechend der göttliche Nichtichgedanke als der kontradiktorische Gegensatz des Ichgedankens in Gott identisch mit der Idee des nichtabsoluten Seins oder er ist die Idee der Welt, und diese also ist als die Kontradiktion des göttlichen Ichgedankens so alt wie das göttliche Bewusstsein selbst.

Dieser Versuch Günthers, die Kreation aus dem Gedanken des göttlichen Nichtich als der Negation des absoluten Ichgedankens oder des absoluten Seins logisch abzuleiten und, gestützt auf die Identität von Denken und Sein in Gott, die Realisierung der Welt als eine logische Notwendigkeit darzustellen, so bewunderungswürdig er erscheint und so verblüffend er auch im ersten Augenblicke wirken mag, steht und fällt doch mit dem Nachweis des Ichgedankens oder des göttlichen Selbstbewusstseins, auf welchen er sich stützt. Wie der absolute Ichgedanke zustande kommen sollte als die formale Einheit der relativen Ichgedanken der drei nichtabsoluten Persönlichkeiten in Gott, so soll der absolute Nichtichgedanke als die formale Einheit aus den drei relativen Nichtichgedanken der innergöttlichen nichtabsoluten Personen hervorgehen; und zwar soll er als kontradiktorischer Gegensatz des absoluten Ichgedankens, welcher als solcher identisch ist mit der Idee des absoluten Seins, zugleich die Idee des nichtabsoluten Seins, d. i. die Idee der Welt, darstellen. Der Nichtichgedanke, den jede der drei innergöttlichen Personen denkt, umschliesst nicht nur die beiden andern Personen, sondern auch das übergeordnete absolute Ich und bildet zugleich ihre formale Einheit. Nun ist aber jede Person in substantieller Hinsicht das absolute Sein, weil sie ja die ganze absolute Substanz, nur jede in anderer Beziehung, darstellt, in formeller Hinsicht dagegen ist sie nichtabsolutes Sein, und nur in der übergeordneten absoluten Persönlichkeit fällt das substantielle absolute Sein mit dem formalen

absoluten Ichgedanken zusammen und deckt sich mit ihm. Mit- hin umschliesst der Nichtichgedanke einer jeden Person ebenso- wohl das formelle nichtabsolute Sein der beiden übrigen Personen, wie auch das substantielle absolute Sein derselben und dasjenige der übergeordneten absoluten Persönlichkeit. Die Verschmelzung der drei relativen Nichtichgedanken kann folglich niemals ein reines nichtabsolutes Sein ergeben, und Günthers Versuch, ein solches aus dem Denkkakt der drei innergöttlichen Personen herauszudeduzieren, ist ein völlig vergebliches Unternehmen, das ebensowenig zum Ziele führen kann, wie das Bemühen, zum absoluten Ichgedanken auf dem Wege der Gleichsetzung zu gelangen.

Das absolute Sein führt seinen Namen daher, weil es das Alles umfassende, nichts ausser sich lassende Sein ist, neben welchem daher gar kein anderes Sein bestehen kann, weil es schon selber das Sein überhaupt ist. Der kontradiktorische Gegensatz desselben ist folglich garnicht das nichtabsolute Sein, sondern das absolute Nichtsein oder das Nichts, und die Realisierung dieses kontradiktorischen Gegensatzes würde sonach immer nur ein reales Nichts, aber niemals ein nichtabsolutes Sein ergeben. Ist also die Welt der kontradiktorische Gegensatz des absoluten Seins, sowie der Nichtichgedanke der kontra- diktorische Gegensatz des Ichgedankens ist, so ist sie gleich Nichts, d. h. der abstrakte Monismus oder der Akosmismus, der nichts aner- kennt als Gott allein und die Welt zum nichtigen Schein verflüchtigt, ist die unvermeidliche Folge. Ist aber die Welt in der That nichtabsolutes Sein, also immerhin ein Sein oder ein reales Etwas, dann giebt es überhaupt kein absolutes Sein, da beide Begriffe sich gegenseitig ausschliessen, dann ist Gott seines wichtigsten Prädikates, der Absolutheit, beraubt, und, wenigstens solange die Welt existiert, kein wirklicher Gott mehr; und es bleibt kein anderes Mittel, um ihn wieder in seine alten Rechte einzusetzen, übrig, als die Wesens- identität von Gott und Welt anzuerkennen und damit vom kreatia- nistischen Dualismus zum pantheistischen Monismus hinüberzutreten. Es hilft nichts, wenn Günther, um dieser Alternative zu entgehen, den Begriff des nichtabsoluten Seins auch seinerseits mit dem des absoluten Nichtseins oder des Nichts vertauscht, um damit anzudeuten, dass die Welt dem Absoluten gegenüber eigentlich gleich Nichts sei: entweder ist die Welt ein Sein, und dann giebt es kein wahres Absolutes, oder sie ist ein Nichtsein, und dann ist sie überhaupt nicht, und hierüber ist mit keinen sophistischen Wortspielereien hinwegzukommen. Übrigens kann das Absolute den Gedanken des absoluten Nichts als die Kontradiktion seiner selbst im Grunde eben- sowenig denken, wie vorhin die Gleichheit der innergöttlichen Personen,

weil auch er nur durch Abstraktion von seinem eigenen Selbst zustande kommt und das absolute Denken die Abstraktion nicht kennt, und damit ist denn diese ganze Deduktion Günthers überhaupt gerichtet. —

Was die Frage angeht, warum Gott die Idee der Welt realisiert und das kreatürliche Dasein aus sich herausgesetzt hat, so ist hier vor allem daran festzuhalten, dass Gott der Wertschöpfung nicht bedarf, um zur Selbstoffenbarung und Selbsterkenntnis zu gelangen (Vorsch. I. 110), dass somit die endliche Kreatur kein notwendiges Element in seinem Dasein bildet; kommt sie doch nicht, wie dieses, durch Emanation, sondern durch Kreation, d. h. als ein von ihm wesentlich Verschiedenes, zustande. Die Welt ist daher das Produkt eines sie setzenden Willens, der den formalen Nichtgedanken realisiert (137. II. 300), nicht eines eigentlich freien oder notwendigen Willens, denn Freiheit und Notwendigkeit sind Begriffe, die erst im kreatürlichen Sein Geltung erlangen, über welche aber das Absolute erhaben ist, sondern einer schlechthin unabhängigen, nur aus dem innern göttlichen Wesen hervorgehenden Selbstbestimmung (Thomas a scrupulis 220). Über das eigentliche Motiv der Schöpfung stellt Günther die verschiedensten Behauptungen auf. Bald soll Gott mit ihr nichts weiter bezweckt haben, als Wesen ausser ihm offenbar zu werden, das Motiv wäre also die göttliche Ehre oder Eitelkeit; bald wieder soll es die Liebe sein (Vorschule 111. 131), und im »Thomas a scrupulis« endlich wird der Grund in einem realen Defekt gesucht, der bei dem trinitarischen Prozess herauskommt. Indem nämlich hier der Sohn zwar vom Vater, aber dieser nicht ebenso vom Sohne ausgeht, auch Vater und Sohn zwar den Geist hervorbringen, aber beide nicht ihrerseits wieder vom Geist ausgehen, ja, dieser sogar überhaupt nicht emaniert; so muss dieses minus im Emanationsakt notwendig ausgeglichen werden, und die Schöpfung ist eben als die »Tilgungs- und Ausgleichungsakte« jener Differenzen und Negativitäten im Organismus des absoluten Lebens anzusehen (a. a. O. 178—181). Es bedarf übrigens nicht erst dieser wunderlichen Theorie, nach welcher das kreatürliche Dasein ganz offenbar als notwendiges Supplement des göttlichen Wesens auftritt, um sich von der Thatsache zu überzeugen, dass auch bei Günther trotz seines Protestes gegen diese pantheistische Ansicht die Welt ein notwendiges Komplement des Absoluten bildet; beweist doch die vollkommene Einheit von Denken und Wollen in Gott, die auch Günther anerkennt, und von welcher sich Gott schlechterdings nicht emanzipieren kann, ohne seine Absolutheit aufzugeben, dass mit der göttlichen Idee der Welt diese zugleich auch realisiert wird und

daher so ewig ist, wie Gott selbst, indem der göttliche Nichtichgedanke zugleich sich mit dem absoluten Ichgedanken einstellt (Vorschule I. 362). Mag daher auch immerhin der Impuls des gesammten Prozesses überhaupt als ein über den Gegensatz der Freiheit und Notwendigkeit erhabener angesehen werden, die Verknüpfung der Schöpfung mit dem göttlichen Lebens- oder Selbstbewusstwerdungsprozess ist eine schlechthin notwendige, weil durch das innerste Wesen des Absoluten bedingte: Gott muss die Welt schaffen, wenn er sich selber denkt; mit diesem Eingeständnis ist die verbindende Brücke zwischen dem absoluten und dem endlichen Dasein geschlagen. —

Aber die Welt ist eine von Gott wesentlich verschiedene. Ihre Idee im Bewusstsein des Absoluten ist die Kontradiktion des absoluten Ichgedankens oder die Idee des absoluten Nichtich, und da diese als kontradiktorischer Gegensatz der Idee des absoluten Seins identisch ist mit der Idee des absoluten Nichts, so ist also ihre Realisierung, falls dieselbe stattfindet, im wahren Sinne eine Schöpfung aus Nichts. Ist nun der absolute Ichgedanke oder der Gedanke der absoluten Persönlichkeit die formale Einheit des dreifachen Ichgedankens der drei ihrem Wesen nach absoluten Personen in Gott, so geht mithin auch die Realisierung seines kontradiktorischen Gegensatzes, des absoluten Nichtichgedankens, oder der Idee der Kreatur in drei verschiedenen Momenten vor sich, d. h. die reale Welt kommt zustande durch Setzung von drei ihrem Wesen nach nicht absoluten Persönlichkeiten, die in ihrer Totalität die organische Einheit der einen nichtabsoluten Persönlichkeit oder des kreatürlichen Daseins bilden. Dem Ternar von absoluten Persönlichkeiten im Organismus des absoluten Seins, von denen jede das absolute Sein in seiner Totalität selber ist, entspricht also im kreatürlichen Dasein ein Ternar von drei nichtabsoluten Persönlichkeiten, indem jede einzelne als Bruchstück erscheint und somit auf eine andere als ihr Komplement, letzten Endes aber auf Gott als ihre absolute Voraussetzung hinweist. Die göttliche Offenbarung *ad extra* ist also der reale Reflex der göttlichen Selbstoffenbarung *ad intra*, und, wie ihre Idee im göttlichen Bewusstsein die Kontradiktion des absoluten Ichgedankens ist, so ist die realisierte Welt die Kontraposition des absoluten Seins: Gott ist Einheit des Wesens in Dreiheit der Form als immanenter Offenbarung durch Emanation; die Welt dagegen ist Dreiheit der Wesen in Einheit der Form als transcedenter Offenbarung durch Kreation (Vorschule I. 112. 117. Janusk. 181 f.).

Ist somit die Welt als eine von Gott wesentlich verschiedene nachgewiesen, so sind nun auch die drei nichtabsoluten Persönlich-

keiten oder die drei Substanzen, welche dieselbe konstituieren, als von einander wesentlich unterschiedene zu begreifen. Die Negation der absoluten Persönlichkeit nämlich, durch welche die nicht-absoluten Persönlichkeiten zustande kommen, findet nur statt in Bezug auf die vollendete Ichheit oder auf das absolute Wissen als unmittelbarer Selbstschauung; folglich beruht ihre Nichtabsolutheit eben auf einer unvollendeten Ichheit, auf mittelbarem Selbstschauen oder vermitteltem Wissen. Nun ist aber ein solches nur in dreifacher Weise denkbar: entweder als Wissen um die Erscheinungen des Seins oder als Wissen um das Sein als solches oder endlich als ein beides in sich vereinigendes Wissen. Ein Wissen um die substantiellen Erscheinungen kann nur dann zustande kommen, wenn das Prinzip, welches erscheinen soll, um sich als blosse Erscheinung zu wissen, von sich kommt, um zu sich zu kommen, d. h. wenn es ein Produkt setzt, das dem Prinzip nicht ganz entspricht, oder wenn das Sein sich realiter dirimiert, wie solches in der zeugenden Natur sich darstellt, deren Wissen nur die formelle Hineinbildung der materiellen Herausbildung, kurz das Schema oder höchstens der Begriff ist. Ein Wissen um das Sein als solches aber findet sich im Geist, der sich durch die Einwirkung eines selbstbewussten fremden Seins und durch seine Rückwirkung auf jenen Einfluss als das seinen Erscheinungsweisen zu Grunde liegende Prinzip und damit die Idee von sich ergreift. Indem aber, um zum Wissen zu gelangen, Natur und Geist den umgekehrten Weg einschlagen, jene denjenigen der Veräusserung durch Zeugung, dieser dagegen den der Verinnerung durch Überzeugung, so liegt auch beiden Erscheinungsweisen ein wesentlich verschiedenes Prinzip zu Grunde, und beide einander entgegengesetzten Prinzipien oder Substanzen, die sich wie These und Antithese verhalten, finden sich zur Synthese vereinigt im Menschen, welcher deshalb auch der Träger eines die beiden vorhergehenden Wissensarten in sich vereinigenden Wissens ist (Janusk. 402 f.). Geist, Natur und Menschheit sind also die drei von einander wesentlich verschiedenen, nichtabsoluten Persönlichkeiten oder Substanzen im endlichen Dasein, und wie dieses der Reflex des absoluten Daseins ist, so entspricht der Geist dem thetischen, die Natur dem antithetischen, die Menschheit aber dem synthetischen Faktor im innergöttlichen Lebensprozesse, die sich dadurch zur formalen Einheit zusammenschliessen, dass jede dieser drei endlichen Substanzen das Bestreben in sich hat, zum Bewusstsein zu kommen und hierin eben ihr eigentliches Leben aufgeht.

Die formale Einheit des Bewusstseins also ist es, inolge welcher die drei endlichen Substanzen sich nicht nur zur einen nichtabsoluten

Persönlichkeit, zur realen Kontraposition des göttlichen Ichgedankens oder zum endlichen Universum zusammenschliessen, sondern ebenfalls der thetische und antithetische Faktor zum synthetischen Faktor im Menschen sich vereinigen. Nur dadurch ist die Wechselwirkung zwischen Geist und Natur ermöglicht, dass die ihnen beiden zu Grunde liegenden Substanzen ein — wenn auch qualitativ verschiedenes — Bewusstsein produzieren, und dass dieses aus zwei verschiedenen Quellen hervorsprudelnde Bewusstsein sich in wechselseitiger Modifizierung zu einem gemeinschaftlichen Strome der Bewusstheit vereinigt, während die beiden Substanzen selber als qualitativ verschiedene und daher einander ausschliessende nicht zu einer Substanz verschmolzen werden können (Antisavarese 232). Die Frage ist nur, wie diese Verschmelzung der beiden qualitativ verschiedenen Bewusstseine möglich ist? Im Bewusstwerdungsprozesse des Absoluten könnte immerhin eine Zusammenfassung der drei innerpersönlichen Ichgedanken zum einen Ichgedanken der absoluten Persönlichkeit dadurch zustande kommen, dass die drei Substanzen, welche den innerpersönlichen Ichgedanken zu Grunde liegen, doch nur die eine absolute Substanz nur in verschiedenen Formen darstellten, dass also die drei verschiedenen Ichgedanken nur eine einzige Substanz zu ihrem Träger haben. Im endlichen Dasein dagegen, wo die Träger der beiderseitigen Denkprozesse qualitativ verschiedene Substanzen sind, ist eine Verschmelzung der Bewusstseine, und damit auch eine Wechselwirkung zwischen Natur und Geist und ihre Vereinigung im Menschen völlig undenkbar. Erst wird die qualitative Verschiedenheit der Substanzen aus der verschiedenen Qualität der Bewusstseinsformen erschlossen, und dann soll die blosse Form des Bewusstseins ihrerseits wiederum die Einheit der beiden Substanzen begründen. Die Einheitsform des Bewusstseins ist aber doch eine bloss logische, formale, und niemals imstande, eine reale Wechselwirkung zu ermöglichen ohne eine einheitliche Substanz als Träger der beiden verschiedenen Bewusstseine. Entweder also ist Günther gezwungen, die reale Wechselwirkung unter den qualitativ verschiedenen Substanzen als eine nicht weiter zu erklärende Thatsache hinzunehmen, beziehungsweise dieselbe, wie der Occasionalismus nach Descartes, direkt auf die Einwirkung der göttlichen Allmacht zurückzuführen, oder aber den Dualismus überhaupt fallen zu lassen und die substantielle Einheit der Natur und des Geistes anzuerkennen.

Offenbar geben die Produkte der Bewusstwerdungsprozesse der beiden verschiedenen Substanzen, nämlich das Schema oder der Begriff bei der Natur und die Idee beim Geiste, als solche

noch keinen Anlass, aus ihnen auf eine verschiedene Qualität der Substanzen zu schliessen; sie erscheinen vielmehr nur als graduell von einander verschieden, und es liesse sich ganz wohl denken, dass sie nur verschiedene Stufen des Bewusstwerdungsprozesses einer einzigen Substanz darstellen. Auf sie wird daher die Verschiedenheit der Substanzen auch garnicht gegründet, sondern auf die Verschiedenheit der Art und Weise, durch welche sie ihre Produkte zustande bringen. Der Bewusstwerdungsprozess der Natursubstanz nämlich soll, wie wir gesehen haben, gerade der umgekehrte Prozess der Geistessubstanz sein, indem sich jener als ein Prozess der Veräusserung durch Zeugung, dieser dagegen als ein Prozess der Verinnerung durch Überzeugung darstellt. Die ursprünglich Eine Natursubstanz geht in den Gliedern ihrer Dirmention zugleich mit unter und ist als solche nicht mehr vorhanden (Vorschule I. 237). Dann aber haben wir lauter getrennte Objekte vor uns, die höchstens in einer Wechselbeziehung zu einander stehen, aber nirgends ein sie in sich reflektierendes Subjekt, dann ist es auch schlechterdings nicht mehr einzusehen, wie man hier von einem Bewusstwerdungsprozesse reden kann. Deshalb behauptet auch Günther an andern Stellen, die Natur komme erst in der succesiven Vielheit ihrer Produktionen zum Bewusstsein; dieses sei mithin noch nicht in ihren niedern Produktionen, sondern erst in den höhern, den Tieren, zu suchen, und sie eben seien die phänomenalen Träger des Begriffs (ebd. 159). Bei dieser Annahme ist die Natur ganz ebenso, wie der Geist, ein an sich unbewusstes Prinzip, das erst in der Mannichfaltigkeit seiner Produktionen durch Einwirkung von Aussen sich ganz allmählich zum Bewusstsein emporringt, d. h. das Naturbewusstsein kommt nicht anders wie das Bewusstsein des Geistes zustande, und die Frage ist nun völlig unbeantwortbar, woher man denn jetzt noch einen Grund nehmen will, die qualitative Verschiedenheit der beiden an sich unbewussten Prinzipie zu behaupten, die sich in ganz der nämlichen Weise zur Erscheinung bringen. Es ist sonach objektiv gar keine Veranlassung mehr vorhanden, die beiden Substanzen noch als zwei verschiedene zu betrachten: sie bilden im Grunde nur eine einzige Substanz, und Geist und Natur sind nur graduell von einander verschieden. Dann kann es sich also nur noch darum handeln, welchem von ihnen beiden der Vorrang gebührt: ob der Geist als ein Produkt der Natur anzusehen, oder die Natur als ein Produkt des Geistes. Diese Frage aber erledigt sich für eine Philosophie von selbst, welche im unbewussten Geist das gemeinsame Prinzip der unbewussten Natur und des bewussten Geistes

erkannt hat, und damit ist im endlichen Dasein der Dualismus überwunden und der Monismus in das ihm zukommende Recht eingesetzt.

Was bleibt jetzt für den selbstbewussten Gott noch übrig, wenn ein Prinzip in der Welt existiert, welches imstande ist, in zweckvollem Stufengang das endliche Bewusstsein zu produzieren und selbst alle Erscheinungen aus sich herauszusetzen? Ist er der Schöpfer der endlichen Welt, so ist er es, der auch dieses Prinzip mit gesetzt hat, und es ist nun garnicht mehr anzugeben, worin ausser diesem einen Schöpfungsakte noch seine Thätigkeit bestehen soll, da die Welt sich ja jetzt schon völlig allein weiter forthilft. Damit wäre denn jeder lebendige Zusammenhang zwischen Gott und Welt ein für alle Mal unterbrochen, und ein gemütsleerer Deismus als alleinige Wahrheit anerkannt. Allein wir haben bereits gesehen, dass nach Günther ein innerer Zusammenhang zwischen Gott und Welt existiert, dass die Realität der Welt sich notwendig einstellt, wenn Gott zum Bewusstsein seiner selber kommen will. Und wenn das unbewusste Prinzip in der Welt imstande ist, alles dasjenige schon allein zu leisten, zu dessen Erklärung der menschliche Geist den Gedanken des Absoluten ursprünglich aufgestellt hatte und auch die Thätigkeit jenes Prinzipes sich als ein Streben nach Bewusstsein darstellt, dann entsteht die Frage, ob nicht am Ende beide zusammenfallen und Gott mit dem unbewussten Geist identisch ist. Der Unterschied zwischen ihnen soll nur darin bestehen, dass Gott schon eo ipso sich selber weiss, während der unbewusste Geist sich erst allmählich durch die niedern Daseinsstufen hindurch zum Bewusstsein emporringt, allerdings nicht zum Bewusstsein seiner selbst unmittelbar, sondern nur mittelbar durch das Bewusstsein seiner Erscheinungsobjekte unter einander. Allein hier zeigt es sich deutlich, dass auch Günther seinem Absoluten nur deshalb Bewusstsein überhaupt zuschreibt, weil ihm das Bewusstsein für eine wesentliche Form auch aller endlichen Substanzen gilt, für das Ziel oder Ideal, nach dem diese streben, und welches daher auch dem allvollkommenen Gott nicht fehlen darf. Hat sich nun aber jene Voraussetzung als irrig erwiesen, insofern gerade das Wesen der endlichen Erscheinungen als die Eine unbewusste Substanz sich darstellt, und lehrt die psychologische und metaphysische Untersuchung, dass der Ausdruck »unbewusst« durchaus nicht bloss einen niedern Grad, sondern ebensogut im Sinne von »überbewusst« eine über das diskursive bewusste Denken unendlich erhabene intuitive Geistesthätigkeit bedeutet, ist somit der alte Vorwurf beweisunkräftig, dass durch die Annahme des unbewussten Geistes ein höheres, nämlich das bewusste Prinzip,

aus einem niederen gefolgert werde, dann ist nun gar kein Grund mehr vorhanden, Gott und den unbewussten Geist noch ferner zu unterscheiden, dann ist das Selbstbewusstsein und damit die Persönlichkeit des Absoluten als eine nichts erklärende Annahme gerichtet, und der Dualismus zwischen Gott und Welt ganz ebenso durch den Monismus überwunden, wie der Dualismus der endlichen Substanzen untereinander.

Weber.

Theodor Weber (geb. 1836) hat neuerdings eine »Metaphysik« (1888—1891) herausgegeben, welche sich so sehr innerhalb des Rahmens der güntherschen Philosophie bewegt, dass sie trotz aller eigenen Ansichten ihres Verfassers dennoch neben dem knoodtschen »Antisavarese«, wie kein anderes Werk, sich eignet, eine nähere Bekanntschaft mit den Ideen Günthers zu vermitteln. Weber hat überall die Lücken bei Günther ausgefüllt, er hat auch vom gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft aus eine gründliche Revision der einzelnen Lehren vorgenommen und sie gegen entgegengesetzte Ansichten verteidigt, wobei denn selbstverständlich manches ein etwas verändertes Aussehen, mancher Baustein im Gefüge des Ganzen eine andere Stellung erhalten musste; aber der Bau selbst ist doch überall der gleiche geblieben, und erst in dieser neuen Fassung zeigt es sich klar, dass wir es bei Günther keineswegs bloss mit lose aneinandergefügtten Gedanken, sondern mit einem wirklich einheitlichen System zu thun haben. Weber nennt seine Metaphysik »eine wissenschaftliche Begründung der Ontologie des positiven Christentums«. Demgemäss geht er allen Ernstes darauf aus, die von so vielen heute geteilte Meinung zu entkräften, dass die christliche Weltanschauung in der Gegenwart überwunden und den Resultaten der modernen Wissenschaft gegenüber nicht mehr aufrecht zu erhalten sei. Was er erstrebt, ist eine vollkommene Versöhnung des Wissens mit dem Glauben, der Vernunft mit der Offenbarung, der Philosophie mit der Theologie, nicht mit einer Theologie überhaupt, sondern allein mit der echten, wahren, nämlich der christlichen Theologie. Dazu aber, meint Weber, sei es vor allem nötig, den antichristlichen, antireligiösen, ja, geradezu kulturfeindlichen Monismus auszurotten, wie er das ganze wissenschaftliche Denken der Gegenwart beherrscht. Weber hat diese Abneigung gegen den Monismus von Günther geerbt und sie zu einem solchen Fanatismus in sich gesteigert, dass, wenn man seinen Worten Glauben schenkte, Schlimmeres über-

haupt nicht auszudenken ist, als die von jenem behauptete Wesensidentität von Gott und Welt. Diese »Ursünde der Philosophie«, diesen »Giftbaum der Erkenntnis« zu brandmarken, scheinen ihm keine Ausdrücke stark genug; ist derselbe doch nach seiner Meinung der »radikale, alle wahrhafte Erkenntnis verderbende und unmöglich machende Irrtum«, der »Erbfeind aller Wissenschaft und Wahrheit«, welchem er daher in seiner Metaphysik »den Todesstoss versetzen« und »aus den ehrwürdigen Hallen der Wissenschaft für immer ausgestossen« wissen will, wo er nur Unheil und Verwirrung anrichtet. Nur ein Dualismus, wie ihn Günther in seinen wesentlichsten Punkten festgestellt hat, kann allen Ansprüchen in der Wissenschaft genügen, ist aber auch allein imstande, jene Versöhnung zwischen Glauben und Wissen herbeizuführen, welche das dringendste Erfordernis einer gesunden Kulturentwicklung bildet. Demnach hat Weber es sich vor allem angelegen sein lassen, diesen Dualismus (im ersten Bande seiner Metaphysik) zu begründen und er hat ganz Recht gethan, hierbei den Ausgangspunkt und Schwerpunkt in die subjektiv-erkenntnistheoretische Untersuchung zu verlegen, weil nur auf induktivem Wege, welcher von dem zunächst Bekannten anhebt, sichere Resultate zu gewinnen sind und in der Subjektivität des Selbstbewusstseins alle Grundfaktoren der objektiven Welt unmittelbar gegeben und durch eine sorgfältige Analyse aus ihm herauszulesen sein müssen.

Weber polemisiert gegen Kant, weil derselbe in seiner »Kritik der reinen Vernunft« behauptet, aller Stoff, Inhalt, alle Materie unserer Erkenntnis beschränke sich nur auf die äusseren und inneren Wahrnehmungen oder Anschauungen, folglich sei alle Möglichkeit ausgeschlossen, mit unserm Denken über das Gebiet der blossen Erscheinung hinauszukommen. Diese Ansicht kann die Entstehung des Selbstbewusstseins nicht erklären, denn jene Wahrnehmungen sind bezüglich ihres Inhalts weder einzeln, noch in ihrer Totalität mit unserem Selbstbewusstsein oder Ichgedanken identisch. Sie, die Momente unseres geistigen Lebens, haben keine selbstständige Existenz, sind blosser Erscheinungen, nur ein Wirkliches in und an einem Andern, und dieses Andere ist das Ich oder der seiner selbst bewusst gewordene Geist. Aber das Ich hat seine Existenz nicht ebenso wieder an einem Andern, ist vielmehr ein selbstständig autonom Seiendes, ein auf sich selbst ruhendes Sein an und für sich, und diese Autonomie und Selbstständigkeit ist es, die ihm den Titel des realen Seins, des Realprinzips oder der Substanz verleiht. Während der Geist bei allen Bewegungen, welche in ihm vorgehen, blosser Erscheinungen produziert, aber nicht an

das eigentliche Wesen der Sache heranreicht, bemächtigt er dadurch, dass er die wahrgenommene Bewegung auf sich als auf ihr Subjekt bezieht, unmittelbar sich seiner selbst im Ichgedanken oder erkennt er sich als Substanz; keineswegs aber ist diese Substanz, wie Kant behauptet, wiederum nur eine blossе Erscheinung (a. a. O. 59 - 72).

Hier ist der eigentliche Kernpunkt der ganzen weberschen Untersuchung, welcher zugleich den Ausgang für alle folgenden Erörterungen bildet. Aber schon hier an der Schwelle seiner Philosophie stösst man auf eine unhaltbare Voraussetzung. Darin hat Weber ja freilich Kant gegenüber ganz Recht, dass wir notwendig eine reale Substanz hinter den zunächst bloss subjektiven Erscheinungen annehmen müssen, dass wir gezwungen sind, ein objektiv Reales, eine Welt des Bewusstseins transcendentes zu postulieren, welche die Erscheinungen im Bewusstsein verursacht, weil ohne diese Voraussetzung alle objektive Wirklichkeit sich für uns in einen bloss subjektiven Traum, in den Wahnsinn einer rein aus uns selbst stammenden, aber an sich nichtigen Gedankenwelt verflüchtigen würde, dass mithin auch diejenigen Erscheinungen, deren wir uns als unserem eigenen Wesen angehörig bewusst sind, eine reale Substanz zu ihrem Träger haben müssen, welche wir eben mit dem Worte »Ich« bezeichnen. Allein es ist ein Irrtum, wenn er meint, in dem Ichgedanken bemächtigten wir uns dieser Substanz als solcher unmittelbar, gleich als ob hier das Denken gewissermaassen von sich selbst abfiele, seiner eigenen Natur untreu würde, indem es sich mit dem realen Sein identifiziert. Diese Annahme ist nicht weniger verkehrt, als wenn Hegel mit dem blossen Denken an die Wirklichkeit heranreichen und die letztere glaubt völlig in Gedanken auflösen zu können, oder als wenn Schopenhauer wähnt, im subjektiven Willen »gleichsam durch einen geheimen unterirdischen Gang« unmittelbar das »Ding an sich« oder das objektive Weltprinzip selbst ergriffen zu haben. Nie und nimmer — das dürfte durch die zahllosen erkenntnistheoretischen Untersuchungen dieses Jahrhunderts doch wohl erwiesen und als ein unerschütterliches Resultat zu betrachten sein — nie und nimmer und auf keine Weise ist es möglich, mittelst unseres immer bloss subjektiven Denkens irgendwie zum realen Sein als realem zu gelangen; dieser Satz ist eigentlich so selbstverständlich und tautologisch, dass es beinahe unbegreiflich scheint, wie sich um seinetwillen noch erst so viele Federn in Bewegung setzen mussten, und dass überhaupt jemals ein Denker gegen diesen ersten Grundsatz aller Erkenntnistheorie verstossen konnte. Auch der extremste subjektive Idealist handelt in der Praxis immer so, als ob die Dinge in seinem

Bewusstsein auch ausserhalb desselben objektiv-reale Geltung besässen, auch er fügt den Erscheinungen, die er bei der rein theoretischen Reflexion als blossе Modifikationen seines Bewusstseins glaubt durchschaut zu haben, in der Praxis doch immer unbewusst eine reale Substanz als ihren Träger hinzu; aller Streit dreht sich mithin nur um die Frage, ob dieser unbewusst hinzugedachten Substanz objektive (bewusstseins-transcendente) Realität zukommt oder nicht, was sich nur indirekt erschliessen, aber nicht unmittelbar konstatieren lässt. Unmittelbar sind uns immer nur blossе Erscheinungen gegeben, aber wir beziehen dieselben auf eine ihnen zu Grunde liegende und sie tragende Substanz oder auf ein Subjekt, welches wir mit dem Worte »Ich« bezeichnen, wenn es sich um eine ganz bestimmte Gruppe von Erscheinungen, dagegen als ein ausser uns seiendes, fremdes Wesen ansehen, wenn es sich um eine andere Gruppe mit anderen Bestimmungen handelt. Wie demnach auch die Frage nach der Realität der Aussenwelt entschieden werden möge, die (unbewusste) Hinzufügung der Substanz geschieht immer auf dieselbe Weise durch einen gleichartigen Akt des Denkens, möge hier nun unsere eigene Person oder auch irgend ein fremdes Wesen in Frage kommen — tritt doch, was uns als Ich erscheint, anderen als ein solches fremdes Wesen gegenüber. Mit andern Worten: der Gedanke des eigenen Ich beruht nicht auf einem besonderen Akte, durch den er sich von dem Gedanken irgend einer anderen realen Substanz unterscheidet, ist nicht gleichsam ein »intuitives Wissen« im Sinne einer unmittelbaren Ergreifung der realen Substanz, sondern er ist eben auch nur Gedanke und als solcher höchstens der subjektive Repräsentant eines ihm zu Grunde liegenden, aber auch ewig für uns bewusstseins-transcendenten Wesens.*)

Hätte Weber mit seiner Annahme Recht, dann wäre allerdings die Folgerung kaum abzuweisen, dass das Ich oder der Geist ein »ganzheitliches« Prinzip oder eine »substantiale Monas« sei, welche zu ihrer Existenz keines Anderen weiter bedarf, weil sie in sich selbst allein die notwendigen Bedingungen ihrer Thätigkeit und Lebensentwicklung findet, dann wäre der Geist keine »blosse Teilgrösse« oder ein Fragment einer absoluten Substanz, die ihn durch Teilung ihrer selbst aus ihrem Schoosse entlassen und ihm dadurch zu einer eigenen individuellen Existenz verholfen hätte, es wäre mit andern Worten der Dualismus unvermeidlich, weil der Mensch auch ausserhalb des göttlichen Wesens und abgesondert von ihm ein selbständiges Leben führen könnte. Denn wenn der Geist seine eigene Substanz

*) Vgl. oben S. 80 f.

im Ich besässe, wenn diese letztere im Ichgedanken völlig und ohne Rest aufginge, dann müsste allerdings der Geist des Menschen, »wäre er anders in der That irgend ein Fragment eines allgemeinen oder universalen Realprinzips, schon vorher um das noch ungeteilte, ganzheitliche Prinzip auch wissen, ehe er um sich selbst als Fragment oder Bruchteil oder Individualität desselben wissen konnte« (80); der Geist müsste sich als einen Bruchteil Gottes wissen, weil ja Gott selbst unmittelbar mit jener Substanz identisch wäre. Allein jene Annahme selbst ist eben falsch, der Ichgedanke erreicht nicht die Substanz, und daher ist es auch nicht ohne weiteres auszumachen, ob er sie völlig und ohne Rest erschöpft, und ob nicht jene bewusstseins-transcendente Wesenheit, auf welche der Gedanke des Ich hindeutet, ihre Wurzeln vielleicht doch in das absolute Wesen hineinerstreckt. Weber hält diese Annahme für ein »leeres Geschwätz, welches nur für Unwissende den Schein der Wissenschaft ferner noch affektieren kann, in der That aber von aller wahrhaften Wissenschaft, weil von aller gründlichen Selbsterkenntnis völlig verlassen ist« (82); indessen sein eigener Beweis vom Gegenteil ist keineswegs so »unwidersprechlich« und »unwiderleglich«, wie er glaubt, und seine Ansicht, dass der Ichgedanke bei jener Annahme, wenn nämlich der Geist nur eine Teilgrösse eines absoluten Subjekts wäre, eine absolute »Unmöglichkeit« (81) sei, ist über die Form einer blossen Behauptung nicht hinausgekommen.

Ist sonach die Wesensdiversität von Gott und Welt in diesem Punkte von Weber so wenig bewiesen, wie die Unsterblichkeit der Seele, die er ebenfalls aus seiner obigen Annahme glaubt erschliessen zu können, so fragt es sich nunmehr, ob es ihm besser gelungen ist, den Dualismus innerhalb der Endlichkeit, nämlich die Wesensdiversität von Natur und Geist, mittelst der Analyse des menschlichen Selbstbewusstseins zu begründen. Weil der menschliche Geist im Ichgedanken sich selbst ergreift, so kommt er hierdurch zur Unterscheidung der ihm immanent werdenden Erscheinungen als solcher von sich selbst als dem ihnen unterliegenden realen oder substantialen, respektive kausalen Prinzip: er findet sich als Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w., d. h. er wird zur Quelle und Geburtsstätte der Kategorien als der notwendigen Formen alles vernünftigen Denkens und ist eben hierdurch erst Geist und Vernunft. Von diesem rein geistigen Denken aber ist das sinnliche Denken zu unterscheiden, welches keinen Ichgedanken und folglich auch keine Kategorien, überhaupt keine Allgemeinvorstellungen, sondern nur Individuelles, Konkretes, nur Einzelnes zu seinem Gegenstande hat,

mithin auch nicht denselben Ursprung wie das von ihm so gänzlich verschiedene geistige Denken haben kann. Aus der wesentlichen Verschiedenheit der beiden Denkprozesse oder aus dem Dualismus des Gedankens folgt somit notwendig auch ein Dualismus der Substanzen, welche die realen Unterlagen jener Denkprozesse bilden. Musste aus der unmittelbaren Selbsterfassung des Geistes im Ichgedanken auf ihn als ein ganzheitliches und ungeteiltes Realprinzip geschlossen werden, so kann demnach das Prinzip, welches dem sinnlichen Denken als Substanz zu Grunde liegt, oder das Sinnensubjekt auch nur ein geteiltes und uneinheitliches sein, weil es nur unter dieser Voraussetzung allein nicht fähig ist, unmittelbar sich selbst zu erfassen und sich als das Wesen von seinen Erscheinungen zu unterscheiden. Nur weil das Sinnensubjekt seine ursprüngliche einheitliche Substantialität aufgegeben und in die Vielheit der Erscheinung einer von ihm als solchem verschiedenen Substanz sich zersplittert hat, nur weil es mithin selbst zugleich Erscheinung ist, ist es unfähig, seine Erscheinungen auf sich selbst als ihren substantialen und kausalen Grund zu beziehen, um dadurch seiner selbst in den Kategorien bewusst zu werden, nur deshalb kann es sich nicht als Substanz erfassen, weil es sich nicht im Unterschiede von seinen Erscheinungen gegeben ist. Jene ursprüngliche Substanz aber ist die Natursubstanz, und das Sinnensubjekt selbst ist die Materie oder die Natursubstanz, wie sie im Prozesse ihrer Differenzierung in die unendliche Vielheit der Atome auseinandergegangen ist. Das materielle Gehirn nimmt die ihm immanent werdenden Erscheinungen, d. h. die Molekularbewegungen, nicht, wie der Geist, als solche wahr, sondern diese Erscheinungen sind für das Gehirn nur die Veranlassung, ganz anders geartete Erscheinungen, nämlich die sinnlichen Vorstellungsbilder, hervorzubringen und dadurch die Aussenwelt in einem Schmucke vor sich hinzuzaubern, den sie an sich garnicht hat, und in dem sie nur in der Vorstellungswelt des Subjekts auftritt. Und eben weil das Sinnensubjekt oder Gehirn die ihm immanenten Erscheinungen als solche nicht wahrnimmt, kann es dieselben auch nicht auf sich als die ihnen unterliegende Substanz beziehen; es kann sie nicht von sich als solchem unterscheiden und dadurch nicht zur Erkenntnis seiner selbst als des in jenen und durch jene Erscheinungen sich offenbarenden substantialen und kausalen Seins oder Prinzips vordringen. Mit einem Worte: das Gehirn bringt es nicht zur Bildung des selbstbewussten Denkens, des Ichgedankens und mithin auch nicht zur Gewinnung selbst nur einer einzigen der Kategorien (241—256).

Aber wenn schon der Geist als solcher denken kann, ist denn auch die Materie als die substantielle Unterlage des Sinnensubjekts, sie in ihrer Verschiedenheit und Abgesondertheit vom Geiste fähig, auch nur irgendwie einen Gedanken zu produzieren? Weber nimmt dies allerdings an. Der Stoff oder die Materie als solche kommt nach ihm auf einer gewissen Höhe auch zum Denken, und er bezeichnet es als einen der grössten Missgriffe des Descartes, den er in seiner Feststellung und Begründung des Wesensdualismus von Geist und Natur begangen, dass er der letzteren als Materie alles und jedes Denken abgesprochen und sie zu einer blossen *substantia extensa* degradiert habe. Dagegen soll in der gegenteiligen Behauptung des Materialismus, dass auch die Materie in ihrer Konfiguration zu den animalischen Individuen Gedanken erzeuge, eine grosse Wahrheit liegen, und »die grandiose Unwahrheit« des Materialismus soll nur darin bestehen, »dass er alles und jedes Denken, auch das selbstbewusste, vernünftige Denken des Menschen, aus der Materie (dem Gehirn) als der es erzeugenden Kausalität ableitet« (241 f.). Mit andern Worten: Weber schreibt dem Materialismus »innerhalb der Natur volle Wahrheit« zu, »da alles Leben der Natur, das objektive, wie das subjektive, blosser Äusserung der Materie, des Stoffes sei und als solches sich auch beweisen lasse« (206). Die Frage ist hierbei nur, wie wir uns dieses Denken der Materie näher erklären sollen. Die Materie ist nach Weber, als die Erscheinung oder Differenzierung der ursprünglich ganzheitlichen und ungeteilten Natursubstanz, die Vielheit der diskreten Atome, die, weil sie aus jener Einheit entstammen, auf einander angewiesen sind und in Wechselwirkung unter einander stehen; eine andere Bewegung als eine rein mechanische im Raume ist ihm in der Natur nicht denkbar (203, 193). Dennoch aber soll jenes Denken der Materie nicht, wie der Materialismus behauptet, »nur eine eigentümliche Form mechanischer Bewegung« sein, eine Annahme, die Weber mit Recht »geradezu sinnlos« nennt. Vielmehr sind die Molekularbewegungen des Gehirns für dieses nur das »unentbehrliche Mittel, um sich zur Vorstellung der jene in ihm hervorruhenden Gegenstände zu erheben« (208). Was in aller Welt ist denn nun aber die Vorstellung selbst, wenn sie zwar an der Materie haften, aber dennoch nicht unmittelbar identisch sein soll mit der Bethätigungsweise derselben, d. h. mit der Bewegung der sie konstituierenden Atome? »Das Gehirn,« sagt Weber, »nimmt die von aussen ihm zugeführte Bewegung nicht nur auf, sondern ähnlich, wie in dem gleichen Falle der Geist, tritt es gegen die aufgenommene auch in Reaktion« (ebd.), und das Ergebnis dieser Reaktion ist eben die sinnliche Vorstellung. Sehr

wohl; aber das Gehirn ist doch auch nur ein bestimmt abgegrenzter Komplex von Atomen, und seine Reaktion kann doch auch nur wiederum in einer Bewegung bestehen — wo kommt denn da die Vorstellung her, die doch wohl an sich etwas ganz anderes ist als Bewegung? Die Materie mag das unentbehrliche Mittel der Gedankenerzeugung sein, aber als Materie, d. h. als Komplex räumlich von einander getrennter Atome, denkt sie nicht, und als denkende ist sie eben nicht Materie. Was ist sie aber dann? Weber schreibt jedem Atome als einem minimalen Bruchteile der ursprünglichen Natursubstanz ganz ebenso, wie dem Geiste des Menschen, zwei Kräfte zu, nämlich Rezeptivität und Reaktivität, »durch deren Wirksamkeit die Eine Natursubstanz in der Totalität ihrer Atome alle ihre übrigen Erscheinungen in der objektiven, wie in der subjektiven Hemisphäre ihres Lebens hervorbringt« (203 ff.). Allein diese Subjektivität und Innerlichkeit der beiden Kräfte ist doch wohl etwas von jener mechanisch-äusserlichen Bewegung der Materie als solcher ganz Verschiedenes, wenn sie überhaupt irgend etwas zur Erklärung leisten soll. Die Atome bekommen folglich mit dieser Annahme eine Bestimmung hinzugefügt, welche sie als bloss materielle nicht besitzen; sie werden zu materiell-geistigen Wesen, denn jene Innerlichkeit ist eben das Kennzeichen des Geistes, dies Wort im weitesten Sinne genommen, und der scheinbare Materialismus Webers entpuppt sich damit als offener Hylozoismus. Aber auch so ist das Denken im Gehirne noch nicht erklärt. Denn wenn nun auch die Reaktion des letzteren auf die äusserlich-mechanische Bewegung seiner Atome nicht wieder als bloss äusserliche Bewegung, sondern als eine innerlich-subjektive Reaktion angesehen werden kann — wer ist der eigentliche Träger des so entstehenden Gedankens? Das Gehirn als materieller Komplex seiner Atome kann es nicht sein, denn es ist ja selbst nur eine bloss räumliche, aber keine innerliche, subjektive Einheit. Die Innerlichkeit der einzelnen Atome aber kann es auch nicht sein, denn gerade in ihrer Diskretheit soll ja das Wesen der Materie bestehen, welche nach Weber der Träger des sinnlichen Denkens sein soll. Jene geforderte Einheit des Gedankens kann nicht blosses Summationsphänomen aus den inneren Partialbethätigungen der einzelnen Atome sein, wie dies der naturwissenschaftliche Hylozoismus annimmt, sondern sie kann nur dadurch zustande kommen, dass jene besonderen Innerlichkeiten der einzelnen Atome selbst wieder unter sich zur allgemeinen, übergreifenden Innerlichkeit des Einen Geistes geeint sind.

Ist denn nun aber dieser Geist, welcher somit den eigentlichen Träger des sinnlichen Gedankens im Gehirne bildet, wirklich ein von demjenigen Geiste verschiedener, der sich im Ichgedanken unmittelbar

selbst erfasst? Offenbar ist dies eine ungeheuerliche Annahme, weil in diesem Falle der menschliche Geist notwendig die Einheit zweier wesensverschiedener (!) Geister wäre! Aber sie hat auch gar keine Gründe für sich anzuführen, weil der von Weber behauptete Dualismus des Gedankens überhaupt nicht haltbar ist. Weber schreibt das sinnliche, selbstbewusstlose Denken der Natursubstanz oder dem materiellen Gehirn, das geistige, selbstbewusste, kategoriale Denken dagegen der Substanz des Geistes zu. Nun haben aber die erkenntnistheoretischen Untersuchungen »unwiderleglich« nachgewiesen, dass auch nicht einmal eine sinnliche Vorstellung zustande kommen kann ohne ein (unbewusstes) Mithineinwirken der Kategorien.*) Selbst das Tier, wenn es einen Gegenstand anschaut, kann dies nicht, ohne unbewusster Weise die Kategorien von Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. mit in seine Anschauung hineinzuflechten — thäte es dies nicht, so wäre garnicht einzusehen, warum z. B. der Wolf nicht einmal auf den Einfall kommen sollte, die weisse Farbe anstatt des Schafes, welches jene Farbe an sich hat, zu fressen. Alle unsere Anschauung ist eine intellektuale, darin hat Schopenhauer zweifellos Recht*), und es geht darum auch nicht an, Sinnlichkeit und kategoriales Denken, wie Weber dies thut, auseinander zu reissen und die erstere der Natursubstanz, das letztere dagegen dem Geiste zuzuschreiben. Es geht aber auch nicht an, den Tieren die Allgemeinvorstellungen abzusprechen, weil diese Behauptung aller naturwissenschaftlichen Erfahrung widerspricht. Wenn z. B. ein Papagei, wie dies mehrfach von Naturforschern berichtet wird, den weissen Pudel im Hause mit einem bestimmten Namen ruft und nachher jeden Hund auch von noch so verschiedener Farbe und Race mit demselben Namen bezeichnet, so muss er notwendig einen Gattungsbegriff vom Hund besitzen, möge derselbe in ihm auch noch so dunkel sein. Am wenigsten aber geht es an, den Naturvölkern und Kretins den Ichgedanken zuzuerkennen und ihn den höchstentwickelten Tieren absprechen zu wollen, weil das Selbstbewusstsein sich überall schrittweise und allmählich aus dem Selbstgefühl entwickelt, ohne dass irgendwie ein qualitativer Übergang hierbei stattfände.

Wie dem Leibe nach zwischen Mensch und Tier keine qualitative oder wesentliche, sondern nur quantitative oder graduelle Verschiedenheit besteht (418), so auch dem subjektiven Geiste nach; und es ist daher auch nichts als blosser Willkür, welche ihren Grund

*) Vgl. Volkelt: »Erfahrung und Denken« (1886).

**) Vgl. Schopenhauer: »Über die 4fache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde« § 21.

nicht in der Sache, sondern in ausserwissenschaftlichen, religiös dogmatischen Erwägungen hat, die Bezeichnung »Geist« nur für den Träger des selbstbewussten Denkens aufzusparen. Überall ist der Geist nur einer und derselbe, mag er nun sinnliche Vorstellungen der Aussenwelt oder auch seine eigene Innerlichkeit zum Gegenstande haben. Der von Weber behauptete Dualismus des Gedankens existiert garnicht; wäre er vorhanden, so wäre darin doch noch kein Grund enthalten, aus ihm nun auch noch einen Dualismus der Substanzen zu erschliessen, weil die Verschiedenheit des Denkens nur auf dem Inhalt, aber nicht auf der Form des Denkens selbst beruht. Das Denken ist und bleibt in beiden Fällen als solches immer Denken, Thätigkeit und Äusserung der geistigen Substanz, möge man diese nun in spiritualistischer Weise abgesondert von der Materie und neben ihr, oder, wie man dies mit besserem Rechte thun muss, als das Prius der Materie, und diese in der Form des Gehirnes als das Substrat nur des bewussten Denkens sich vorstellen, welches selbst wiederum nur eine Erscheinungsweise des unbewussten Denkens bildet. Wäre aber selbst jener Dualismus vorhanden und auch der Dualismus der Substanzen richtig aus ihm erschlossen, so wäre damit die Welt doch noch nicht um ein haarbreit verständlicher geworden, weil nun innerhalb der Natursubstanz sich die Frage von neuem erhebt, wie denn die Materie zum Denken komme. Weber hat, wie wir oben sahen, diese Frage nicht gelöst, er behauptet nur so einfach, die Materie könne denken; er vergisst, dass die ganze moderne Philosophie auf dem Bewusstsein der Schroffheit des Gegensatzes zwischen Sein und Denken ruht, und dass sie sich unmöglich dabei beruhigen kann, diesen Gegensatz durch einen blossen Machtspruch ausgeglichen zu sehen.

Aber noch ein anderer Gegensatz verlangt seine Ausgleichung, nämlich derjenige zwischen Geist und Natur. Der Mensch ist nach Weber die Synthesis dieser beiden wesensverschiedenen Substanzen; aber wie kommen sie in ihm zur Einheit zusammen, wie ist ihre Wechselwirkung, ihr gegenseitiges Aufeinanderangewiesensein zu erklären, da doch auch z. B. der Geist seine Allgemeinvorstellungen zugestandenermaassen nur aus den ihm von dem sinnlichen Denken gelieferten Einzelvorstellungen bildet? Der Monismus sucht jenen Gegensatz dadurch auszugleichen, dass er Natur und Geist als wesensidentisch fasst. Weber bekämpft eben diesen Monismus, er reisst die im Laufe der philosophischen Entwicklung gewonnene Einheit wieder in einen schroffen Dualismus auseinander und schraubt damit die Philosophie auf den alten Standpunkt des Descartes zurück; aber er irrt sich, wenn er meint, selbst nun jenen Gegen-

satz wiederum dadurch ausgleichen zu können, dass ja auch die Materie nach ihm denken kann. Die formale Einheit von Geist und Natur im menschlichen Bewusstsein ist nicht denkbar, weil und solange ihr beiderseitiges Denken wesentlich von einander verschieden sein soll; denn fließen ihre Denkprozesse zur Einheit zusammen, warum nicht auch schon die zu ihnen gehörigen Substanzen, die ja aus jenen Denkprozessen erst erschlossen sind? Können aber jene Denkprozesse überhaupt zusammenfließen, dann muss notwendig noch eine dritte Substanz angenommen werden, welche nun ihrerseits das verbindende Glied zwischen den beiden wesensverschiedenen Substanzen bildet. Dieses thut Weber denn auch in der That, aber jenes dritte verbindende Glied ist keine endliche Substanz, wie Natur und Geist, sondern es ist die ausser ihnen seiende absolute Substanz, Gott: Gott selbst setzte nach der Erschaffung von Natur und Geist beide zur synthetischen Einheit zusammen, womit auch das letzte und Schlussglied der Weltkreatur, der Mensch, die Synthesis der antithetischen Wesensgegensätze, seine Verwirklichung gefunden hatte (314). Und wie auf diese Weise der erste Mensch entstand, ebenso fällt bei jeder neuen Entstehung eines Menschen den Eltern die Setzung des physischen Lebenskeimes mittelst Zeugung anheim, welcher durch Fortentwicklung im Mutterleibe zu einem neuen Leibe sich ausgestaltet, während Gott den von ihm für diesen Leib bestimmten Geist mittelst Schöpfung setzt und durch einen zweiten besondern Akt zwischen beiden die synthetische Einheit herstellt (350ff.).

Was für eine äusserlich-mechanische Vorstellung, keineswegs besser als die Theorie des Occasionalismus, die Weber selbst als eine wunderliche, ja, als eine geradezu »wahnwitzige Doktrin« verwirft! Freilich lässt sich dagegen nichts sagen, denn dem allmächtigen Gotte muss ja natürlich Alles möglich sein. Aber auf diese Weise kann man auch Alles behaupten, kann man selbst so kindlichen Vorstellungen ein philosophisches Mäntelchen umhängen, wie der biblischen Erzählung von der Erschaffung des ersten Menschen und der Entstehung der Eva aus einer von Adams Rippen (369ff.) Was bei dieser Art von »Versöhnung zwischen Glauben und Wissen« die Wissenschaft für eine Rolle spielt, das braucht hier nicht erst noch weiter ausgeführt zu werden. Aber die Philosophie sollte doch endlich aufhören, sich diesen Namen noch beizulegen, wenn sie bei jedem Schritte, den sie macht, stets mit dem einen Auge doch nur nach den biblischen Urkunden hinschielt und ihre Ergebnisse nur so auszutüfteln strebt, dass eine Übereinstimmung mit der sogenannten Offenbarung dabei herauskommt. Man kann es allenfalls einem eingefleischten Theologen zu Gute halten,

wenn er sich mit der Hoffnung schmiehlt, »das Ganze der Ontologie des positiven Christentums so unter Dach und Fach gebracht zu haben, dass es gegen alle Angriffe der in breiten Strömen sich ergiessenden durch und durch antichristlichen Wissenschaft der Gegenwart und vielleicht mehr noch der Zukunft ein für alle Mal geschützt und sicher sei.« Im Munde eines Philosophen dagegen, zumal wenn er nichts anderes vorzuweisen hat, wie Weber, kann ein solcher Ausspruch doch nur ein verblüfftes Kopfschütteln erregen, und es ist wirklich schwer zu entscheiden, worüber man sich mehr wundern soll: über die Vertrauensseligkeit dieses verspäteten Apologeten oder über seine — Kurzsichtigkeit. —

Weit entfernt, den Gegensatz zwischen beiden ausgeglichen zu haben, ist der Günther-Webersche Dualismus von Natur und Geist noch viel verwickelter und unannehbarer als derjenige des Descartes, weil er das äusserliche Bindeglied, nämlich das Denken der Materie, nicht erklären kann, und weil, selbst wenn er es erklären könnte, dennoch jene formale Denkeinheit nicht möglich wäre. Sieht man sich die beiden Substanzen genauer an, so zeigt sich, dass es mit jener behaupteten Verschiedenheit überhaupt eigentlich gar nicht so schlimm ist. Ihre qualitative Verschiedenheit beweisen sie nach Weber durch die qualitative Verschiedenheit ihres Differenzierungs- oder Entwicklungsprozesses, insofern der Geist hierbei seine Einheit und Ganzheit bewahrt, während die Natursubstanz sich in die unendliche Vielheit der diskreten Atome zersplittert (309). Allein »beide sind primitiv, als Positionen des Unendlichen, indifferente Realprinzipie, die als solche zwar lebens- und entwicklungsfähig, aber noch nicht aktuell lebendig und aus sich in aktuelles Leben einzutreten ausser stande sind. Beide sind während der Dauer ihrer Indifferenz, so gross dieselbe immer mag gewesen sein, ein- und ganzheitliche Prinzipie. In diesen, sowie in allen übrigen Beziehungen, welche Geist und Natur vor ihrer Differenzierung der Betrachtung des Forschers noch darbieten mögen, sind dieselben qualitativ oder wesentlich vollkommen einander gleich« (II. 344). Beide sind ferner räumliche, raumerfüllende Substanzen (I. 317), die zu einem subjektiven Leben gelangen; hier, wie dort äussert sich dieses Leben in den drei Formen des Fühlens, Denkens, Wollens (310), ja, selbst beim Sinnensubjekt kann man nicht umhin, ihm schon den ersten Ansatz zur logischen Begriffsbildung oder zum Verstande zuzusprechen (332) — deutlicherer Beweise braucht es wohl nicht, um darzuthun, dass der von Günther und seiner Schule angenommene Dualismus nichts als eine gewaltsame Behauptung, eine durch nichts begründete Auseinanderreissung des Weltganzen ist.

Webers erkenntnistheoretische Grundlegung dieses Dualismus machte eine eingehende Prüfung notwendig, weil derselbe sich als der erbittertste Feind des Monismus geberdet und mit dem selbstbewussten Anspruch auftritt, allen und jeden Pantheismus ein für alle Mal widerlegt und unmöglich gemacht zu haben. Aber der Monismus kann ruhig sein: eine Philosophie, die nur deshalb dualistisch ist, »um über seinen Trümmern die dualistische Weltanschauung des positiven Christentums in neuem Glanze erstehen zu lassen«, die also nicht rein philosophische, sondern wesentlich dogmatische Zwecke im Auge hat, sie wird ihm niemals gefährlich werden, weil er selbst seine Begründung nicht anderswoher, sondern allein aus der vorurteilsfreien und unbefangenen Anschauung des Weltganzen geschöpft hat. Indessen auch die Dualisten mögen sich beruhigen: eine Weltanschauung, auf deren Boden Erzeugnisse, wie das Johannesevangelium, Goethes und Schillers unsterbliche Dichtungen u. s. w. erwachsen, wie dies ja auch Weber selbst eingesteht, eine solche Weltanschauung kann unmöglich dem »Giftboden« der »pontinischen Sümpfe« vergleichbar sein, schon deshalb nicht, weil es überhaupt fraglich ist, ob es denn gerade die dualistischen Elemente sind, welche das eigentlich Grosse am Christentum ausmachen und seinen hohen sittlichen und religiösen Wert bedingen. Weber kann die Schädlichkeit des Monismus nicht genug hervorheben, allein solange er nicht zugleich aufzeigt, worin diese Schädlichkeit sich denn nun eigentlich offenbart, und dass sie faktisch noch in etwas Anderem beruht als darin, der Güntherschen Philosophie im Wege zu stehen, solange ist kein Grund vorhanden, aus dieser zunächst doch immer nur subjektiven Erwägung mit dem Monismus abzuberechnen und ihn am Ende einzutauschen gegen einen vielleicht christlichen, aber unhaltbaren Dualismus.

Deutinger.

Martin Deutinger (1815—1864) ist ein hochveranlagter spekulativer Kopf, der in ähnlicher Weise, wie Günther, als katholischer Priester und Professor der Philosophie bestrebt war, den Geist des Katholizismus mit der modernen philosophischen Spekulation zu versöhnen und das christliche Dogma durch eine sichere philosophische Unterlage nicht bloss zu stützen, sondern ihm auch ein neues und freieres Leben einzuhauchen. Mit Günther, den er jedenfalls eingehend studiert hat, zeigt Deutinger trotz gegenteiliger Ansichten in sehr wesentlichen Punkten im Einzelnen doch manche Ähnlichkeiten; einen viel grösseren Einfluss aber haben jedenfalls Schelling und vor allem Baader auf ihn ausgeübt, die seine persönlichen Lehrer waren, und auf welche auch schon der Titel seines siebenbändigen Haupt- und Lebenswerkes, der heute leider nur zu sehr vergessenen »Grundlinien einer positiven Philosophie als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Teile der Philosophie auf christliche Prinzipien« (1843—49) hindeutet. Was Schelling im letzten Stadium seiner Entwicklung angestrebt, eine wahrhaft christliche Philosophie zu begründen, was ihm aber nur halb gelungen, weil er sich vom Boden des Pantheismus nicht loszureissen vermochte, das sucht hier Deutinger in erneutem Anlauf zu vollenden, und zwar unternimmt er dies aus den Tiefen der baaderschen Mystik heraus, die er sich völlig zu eigen gemacht hat, nicht aber mit der Form- und Zügellosigkeit des baaderschen Denkens, sondern in systematischer Geschlossenheit und mit der logischen Schärfe und Besonnenheit des wahren Philosophen ausgerüstet. Die möglichste Fernhaltung aller Polemik und der klare, flüssige und doch charaktervolle Stil machen dies Werk zu einer sehr anziehenden Lektüre, und wenn dieselbe dennoch häufig eine schwierige ist, so liegt dies zum grössten Teil daran, dass Deutinger als ein echter spekulativer Philosoph die Probleme fast überall in ihrer Tiefe aufrührt und nicht rastet, bis er ihre letzten Konsequenzen gezogen. Eine sehr eingehende Darstellung von »Martin Deu-

tingers Leben und Schriften« hat Lorenz Kastner (1875) herausgegeben, wovon freilich bis jetzt nur der erste Band erschienen ist; aber auch so erhält man aus ihm bereits ein ziemlich deutliches Bild von dem Umfange seiner Leistungen und der Bedeutung jenes hervorragenden Philosophen.

Wie Baader und Günther, so verwirft auch Deutinger allen und jeden Pantheismus. Aber während Günther den Ausgangspunkt seines Philosophierens vom *Cogito ergo sum* des Cartesius nimmt, sieht Deutinger gerade in diesem Dualismus von Denken und Sein, der die Identitätslehre nur durch einen gewaltsamen Machtspruch aufgehoben, den Grund alles einseitigen Materialismus und Idealismus, je nachdem man den Nachdruck legt auf das Sein oder das Denken, und damit zugleich den Keim alles Pantheismus als Aufhebung dieser beiden Gegensätze überhaupt. Das Sein muss zum Denken, wenn nicht eines das andere verschlingen soll, ohne etwas Wirkliches zu erzeugen, ein Verhältnis haben, wodurch sie in einem Dritten, das ihnen beiden koordiniert ist, ebenfalls als koordiniert erscheinen und so die höhere Einheit, welche dann Bewusstsein, Überzeugung werden muss, erzeugen. Dieses Dritte aber — darin schliesst Deutinger sich an Baaders an — dieses Dritte, die beiden mit einander Vereinigende ist der Wille. »Sein und Erkennen stehen einander gegenüber. Ohne den Willen als dritte Realität wird nie eine substantielle Einheit zum Vorschein kommen. Sein, Erkennen und Wollen in ihrer Einheit sind die eigentliche Hypostase des Bewusstseins. Aus dem Zusammenwirken dieser drei entsteht die Einheit der Persönlichkeit, die ein freies, in sich geschlossenes Ganzes sein muss« *). Die drei Potenzen oder Grundkräfte der Persönlichkeit sind nur mit und für einander zu denken, sie bedingen sich gegenseitig in gleicher Weise, und keine kann ohne die beiden andern bestehen. Das Sein ist die erste Voraussetzung des Denkens, denn was nicht zuvor ist, kann auch nicht erkennen und noch weniger ein Bewusstsein, in welchem das Wissen mit dem Sein verbunden ist, von sich haben. Ebenso ist die Erkenntnis wieder die voraussetzende Grundlage für das Wollen, in welchem sich die Freiheit und damit die Selbständigkeit und Geschlossenheit der Persönlichkeit offenbart. Denn damit der Mensch sich wahrhaft frei entschliesse, muss er wählen können; um aber wählen zu können, muss er zuvor Erkenntnis haben (Grundlinien I. 23 f.).

Das Sein findet sich in der Erkenntnis, diese im Willen; der Wille aber muss sich selbst erst von seiner blossen Möglichkeit

*) Kastner: a. a. O. 21 ff.

scheiden, muss sich, indem er sich bestimmt, für etwas bestimmen, was er nicht selbst ist, sich entscheiden. Er bedarf daher eines Mediums, in dem er sich offenbare und als freier Wille bethätige. Damit ist ein ihm Äusseres gesetzt: dem Menschen muss ein Objekt gegenüberstehen. Er selbst besteht nur als Subjekt. Die Einheit der drei Potenzen, welche das Element des menschlichen Geistes bildet, ist nur eine subjektive, die wirkliche und wirksame Persönlichkeit potentialiter und unvermittelt in sich enthaltend; noch ist die Persönlichkeit erst an sich oder als Grund vorhanden, der seine Vermittlung erwartet. Neben diesem Persönlichkeits- oder Freiheitsgrunde steht unvermittelt der Natur- oder Notwendigkeitsgrund, der jenem ersteren gegenüber als ein Äusseres erscheint, an welchem er sich bethätigen und durch welchen er seine Vermittlung bewirken soll (II. 110).

Durch die Natur findet sich der Geist des Menschen beschränkt; er erkennt sich in seinem Bestimmtwerden durch sie als in seinem Sein mit einem andern Daseienden verbunden, und sein Bestreben geht nun dahin, sich über diesen notwendigen Grund des Daseins zu erheben, was einzig in den freien Bethätigungen seines Willens geschieht. »Das Dasein ist etwas bloss Bestimmtes und in dieser Bestimmung von einem Andern Festgehaltenes; sobald diese Bestimmung, die ihm von aussen kommt, aufhört, ist es in sich nichts mehr. Der Geist aber ist auch in sich und für sich. Die Bestimmung kommt ihm nicht bloss von aussen, er ist sich bestimmend und hat somit eine unzerstörbare Basis seines Seins in sich, die ihm nicht genommen werden kann. Das erste Attribut des Geistes, das ihn über die Flut des Daseins emporhebt, ist sein unsterbliches Sein. Der Geist nimmt als Gottes Hauch, nicht als Wort Gottes, sondern als sein Hauch, sein unausgesprochenes, erst im Dasein sich selbst aussprechen sollendes und könnendes Wort, Anteil am ewigen Sein« (II. 103). Diesem substantiellen Sein gegenüber hat die Erde und die äussere Natur nur ein Sein der Erscheinung. Sie hat kein Fürsichsein und keine Selbstbestimmung, sie ist nur für ein Anderes, nämlich den Geist, und Mittel der Offenbarung des geistigen Seins. »Der Leib, das Dasein ist allerdings dem Geiste inhärierend, aber es ist nicht sein Wesen. Der Geist muss sich aussprechen lernen in den Formen des Daseins, in der Hülle der Notwendigkeit, aber die Macht, die sich dieser Aussprache zu Grunde gelegt, ist eine höhere, ist der Ewigkeit angehörig, ist nicht bloss Dasein, ist wirkliches Sein, und die Bewegung in jenem Grunde, die Herrschaft über das Dasein, die Durchdringung und Assimilation desselben mit dem Geiste ist Leben. Dreifach ist die Form des geistigen Elements: der notwendige Grund seiner Selbständigkeit und seines für sich

Seins im Dasein, der ewige Grund seines Wesens im Sein, die Wechseldurchdringung beider in seiner lebendigen Bewegung« (II. 104 f.). Wie das Dasein oder der Naturgrund sich beim Menschen im Leibe, der Persönlichkeitsgrund im Geiste offenbart, so offenbart sich das Leben in der menschlichen Seele, die Geist und Leib mit einander verbindet und die Wechselwirkung zwischen diesen beiden Elementen herstellt (II. 153).

Die Persönlichkeit im Menschen ruht auf dem Grunde des geschaffenen Seins oder Daseins. Dieser an sich finstere und notwendige, weil nicht durch sich selbst bestimmte und sich selbst bestimmende, Grund ist jener Ungrund, den die Naturphilosophie mit Unrecht als Urgrund bezeichnete und ihn damit zum göttlichen Seinsgrund erhob. Im Menschen ist allerdings eine Bewegung vom Grunde der Natur zum selbstbewussten Persönlichkeitsgrunde, aber nicht so in Gott. Im Menschen kommt die Persönlichkeit erst zum Bewusstsein ihrer selbst durch die Unterwerfung des Naturgrundes, und dieser Ausgleich zwischen dem Natur- und Persönlichkeitsgrund geschieht in der Zeit, ist ein zeitlicher Vorgang. In Gott aber ist eine solche Unterwerfung unmöglich, weil in ihm überhaupt keine Natur vorhanden. »Die Theogonie der Naturphilosophie ist eine Verwechselung des Göttlichen mit dem Menschlichen, wodurch das Göttliche garnicht und das Menschliche nur einseitig erfasst wird. Indem aber im Menschen die Persönlichkeit erst aus dem Grunde des Daseins zum vollen Bewusstsein ihrer selbst auftaucht, lässt sie sich im Anfange nur als unvollendete, nur im Grunde ihrer Natur bestehende denken« (II. 99 f.).

»Die subjektive Persönlichkeit findet sich zuerst als eine gegebene in ihrer Natur, also nicht als Grund, sondern als Ungrund. Aus diesem Ungrund tritt sie heraus durch das Dasein neben sich, indem sie sich als Subjekt diesem gegenüber stellt. In dieser Subjektivierung setzt sie das Dasein abermals, aber als ein anderes und folglich durch einen höheren Grund. Die Persönlichkeit wird zum Objekt, ohne aufzuhören, Subjekt zu bleiben. In dieser Subjekt-Objektivität vermag sie nun das ganze Dasein, alles an sich Bestimmte in der eigenen Innerlichkeit des in der Natur als Andern von der Natur liegenden Bestimmungsgrundes aufzunehmen. Das menschliche Bewusstsein geht somit durch die Zeit hindurch, um in der Zeit die Formen des Daseins zum Bewusstsein zu erheben und so zum vollen Bewusstsein des eigenen Umfanges zu gelangen. Nach Vollendung des ganzen Prozesses ist die Potenz des Seins durch den Aktus der Position zu sich selbst gekommen; es ist der Persönlichkeitsgrund aus dem blossen Sein im Grunde herausgetreten

und ist in der Position eines Anderen in sich zur vollen Position seiner selbst gekommen. Es hat der Mensch den Naturgrund vom Freiheitsgrund getrennt und jenen in diesem verklärt. Beide sind auch nach dem vollendeten Prozess noch vorhanden, aber nicht *potentia*, sondern *actu* in der vollen Wirklichkeit« (III. 143 f.).

Die vermittelte Subjekt-Objektivität im Menschen ist das Bewusstsein seines persönlichen Lebensgrundes. Dieses Bewusstsein erwacht mit dem Denken, mit dem Setzen eines Andern in einem Einen, des Objekts im Subjekt. Subjekt und Objekt aber bedingen sich wechselseitig, und daher ist keines von beiden an sich begründend und bestimmend, keines ist Grund von sich, sondern bloss Grund von einem Andern. Über beiden steht ein Drittes, die Persönlichkeit, als das Prius von beiden, in welchem die beiden Gegensätze ihre Vermittelung finden, d. h. vereinigt werden, ohne doch zur unmittelbaren Identität zusammenzufallen. Diese Persönlichkeit aber ist gleichfalls sich und das Andere begründend mittelst eines Andern, also vom Medium abhängig und mittelbar oder nicht absolut und folglich auch nicht absolut alles Andere aus sich begründend (III. 209). Die Einheit von Subjekt und Objekt im Wissen ist mithin nur eine gewusste, erworbene, vermittelte Einheit, von der nicht der Gegensatz an sich abhängig ist. Die menschliche Persönlichkeit setzt mit der Vermittelung die Position des Daseins bloss in sich und gewinnt das Sein als eigenes und gewusstes. Aber das Sein war vor der Vermittelung da, und die Vermittelung hängt von ihm ab. Die vermittelnde Einheit setzt das Sein nicht aus sich, sondern dessen Bestimmung in sich. Es muss daher ein höheres Prinzip des Lebens geben, von welchem dieses Sein selbst gesetzt und bestimmt ist, und das mit dieser Setzung sich nicht erschöpft, nicht in den Gegensatz aufgeht, sondern über ihm als unerschöpflicher, unveränderlicher, freier Grund bleibt. Die relative bestimmte Position eines selbst bestimmenden, aber doch nicht absolut, sondern nur sich in sich bestimmenden, nichts anderes ausser sich, sondern sich an dem Äussern und das Äussere in sich bestimmenden Grundes, in welchem die Bestimmtheit als sekundäre, von aussen aufgenommene und von innen durch selbstthätige Position gewonnene Vermittelung durch die Denkhätigkeit möglich ist, diese relative Persönlichkeit findet ihre gegenteilige Einheit in der absoluten Position eines absoluten, Alles ausser ihm bestimmenden und in dieser Bestimmung doch sich in keiner Weise erschöpfenden, sondern diese Bestimmungen ausser sich schaffenden Wesens, d. h. in Gott (III. 136f.)

In der relativen Persönlichkeit besteht ein Missverhältnis oder ein Gegensatz zwischen dem Erkennen und dem Sein. Seine Er-

kenntnis ist nicht an sich sein Sein, sondern Sein und Erkennen stehen sich in ihm als relative Gegensätze gegenüber. Das Sein ist ausser dem Erkennen, obwohl mit ihm gegeben, und das Erkennen ist ausser dem Sein und muss erst zum Bewusstsein seiner Einheit gelangen (III. 349). Diese Einheit oder das relative Ich hat ein Sein, das von ihm unzertrennlich ist. Es kann ohne Sein nicht gedacht werden (III. 383). Aber das erkennende Ich ist nicht das seiende Ich. Das erkennende Ich erkennt sich als Ich, indem es sich als nicht das Ich Seiende erkennt und dadurch eben dieses Seins als seines Gegensatzes und mittelst des Gegensatzes seiner selbst sich bewusst wird (III. 305). Dieses Missverhältnis zwischen Denken und Sein muss in dem das relative Ich setzenden absoluten Wesen aufgehoben sein: ihm, das als Absolutes über die Schranken und Bestimmungen des endlichen Seins oder des Daseins und damit zugleich auch über alle Gegensätze erhaben ist, kommt auch der Gegensatz des Seins oder des Ich nicht mehr zu. Es hat das Sein nicht als seine Eigenschaft, sondern ist es, es ist mit einem Worte das absolute Sein. Zugleich aber ist es auch das absolute Ich. Denn es ist nicht nur die Voraussetzung alles Seins, sondern zugleich auch die Voraussetzung alles Denkens. Das relativ seiende oder gesetzte Ich findet sich nicht nur als Sein vor, sondern zugleich auch als Ich, und wie das Sein, so setzt auch das Ich eine Position voraus, damit es durch die eigene Thätigkeit zum Selbstbewusstsein kommen kann. Der setzenden Macht muss daher nicht nur Sein, sondern auch Ichheit zukommen, denn aus einem ichlosen Sein kann das Ich nicht entspringen. Könnte im Absoluten das Sein vom Ich getrennt gedacht werden, sodass es als Nichtich oder ichloses Sein die vorausgehende Grundlage für die Ichheit bilden würde, so müsste wieder ein höherer Grund, d. h. eben ein an sich oder absolut seiendes Ich vorausgesetzt werden, damit jenes Sein ein ichliches werden könnte. »Ich und Sein müssen also in dem wirklich an sich ponieren Könnenden, Unbedingten oder Absoluten Eins sein. Dieses muss daher absolutes Sein und absolut persönliches Wesen (weil Ich) zugleich sein.«*) Und wie in Gott im Gegensatze zum Menschen das Ich oder das Denken mit dem Sein identisch ist, so auch der Wille und die aus ihm entspringende Freiheit. Im Menschen ist der Wille bloss relativ mit einem relativen Sein, dem Dasein, vereinigt und, weil relativ, mit diesem im Gegensatz. In Gott dagegen ist das Sein absolut, also auch der Wille, und beide sind, weil nicht relativ, also auch nicht beziehungsweise, also auch nicht im Gegensatz, sondern

*) Kastner a. a. O. 779 f.

absolut Eins (III. 394). Und weil dem Sein keine Notwendigkeit zukommt, wie dem Dasein, und keine Abhängigkeit, kein notwendiger Grund ausser ihm, wie dem relativen Ich, so ist das absolute Sein als solches auch absolut unabhängig, absolut, nicht bloss sich selbst bestimmend, sondern auch alles Daseiende ponierend, ist Freiheit und Persönlichkeit (391). »Das Sein ist die Freiheit, und die Freiheit ist das Sein. Das Absolute kann nur als der Absolute, als persönliches Wesen gedacht werden. Gott ist nicht das Sein und nicht das Seiende, sondern der Seiende, der Herr des Seins« (394).

Hier wird also die Persönlichkeit des Absoluten im wesentlichen daraus gefolgert, dass nur ein ichliches oder persönliches absolutes Sein imstande sein soll, das relative, daseiende Ich zu setzen. Selbstverständlich kann diesem Argumente nur dann Beweiskraft zugestanden werden, wenn die Voraussetzungen, auf welche es sich aufbaut, richtig sind. Das ist aber bei Deutinger gerade nicht der Fall. Das relative Ich ist ein gewordenes Ich, es kommt erst zustande durch die Einwirkung des Daseins ausser ihm und seine Rückwirkung auf dasselbe und wird erst im Verlaufe der Zeit zum eigentlichen Ich. Es setzt zwar einen Grund seines Daseins voraus, in welchem es schon implicite enthalten ist, insofern als es sich später aus ihm entwickelt; aber der Persönlichkeitsgrund ist eben nur Grund, ist nur die notwendige Voraussetzung des relativen Ich, er enthält nur die realen Bedingungen zur Entwicklung desselben, aber er ist noch nicht die Persönlichkeit selbst und kann nur mit einer Lizenz des Ausdruckes so bezeichnet werden. Das Absolute setzt also garnicht die Persönlichkeit, sondern nur die Bedingungen einer solchen, während diese selbst bei den antipanthetischen Voraussetzungen Deutingers ohne unmittelbares Eingreifen des Absoluten durch die im Dasein gesetzten Elemente und Kräfte zustande kommt. Die Einheit der Bedingungen zur Persönlichkeit aber, der Persönlichkeitsgrund als solcher, der das Bewusstsein erst setzt, steht vor und jenseits der eigentlichen Persönlichkeit und hat an sich noch kein Bewusstsein. Dies giebt Deutinger auch selbst zu, wenn er sagt: »Das wirklich Erkennende, die Erkenntnis Vermittelnde und die vermittelte Erkenntnis als Bewusstsein Besitzende steht über dem Bewusstsein (III. 382). Soll aber aus der Beschaffenheit des Relativen auf die Beschaffenheit des Absoluten geschlossen werden, dann steht mithin auch das Absolute, welches ein über dem Bewusstsein Stehendes ursprünglich setzt, über dem Bewusstsein, ist also ein Überbewusstes oder Unbewusstes und kann als solches niemals zum Bewusstsein gelangen, weil in ihm selber ja keine Entwicklung stattfindet und die Ent-

wicklung des Bewusstseins im Relativen, als des Andern seiner selbst, ausserhalb seines eigenen Wesens vor sich geht und dieses nicht berührt. Deutingers Behauptung, dass bei jedem Versuch, die Ichheit aus einem Ichlosen abzuleiten, doch wieder ein höherer Grund von ichlicher Art vorausgesetzt werden müsste, damit etwas Ichliches herauskommt, besagt, dass nur Identisches aus Identischem werden könne, d. h. dass nur ein solches Werden und solche Veränderung möglich sei, die kein Werden und keine Veränderung ist, sie leugnet die Möglichkeit einer Verschiedenheit in Ursache und Wirkung, in einem früheren und späteren Zeitpunkt des Seins und hebt damit jede Kausalität, jede Entwicklung, jedes Entstehen und Vergehen, überhaupt den Begriff der Veränderung auf.

Das Absolute muss als absolutes Sein bestimmt werden, weil es das relative Sein aus sich heraus setzt. Es ist auch zugleich das absolute Denken und der absolute Wille, weil es das relative Denken und den relativen Willen setzt. Aber dies Denken braucht kein bewusstes zu sein; das ist eine Behauptung, die nicht aus der Analyse der relativen Elemente sich ergibt, um so weniger, als auch hier das Denken ursprünglich kein bewusstes ist und das Bewusstsein sich erst allmählich im Zusammenwirken der verschiedenen Elemente entwickelt. Ganz richtig setzt Deutinger auseinander, wie das Bewusstsein nur in der Relation der beiden Gegensätze von Subjekt und Objekt besteht, in der Aufnahme des äusseren Gegenstandes in die Innerlichkeit des erkennenden Wesens, wodurch dieses sich an jenem als Subjekt, und jener sich an diesem als Objekt gewinnt. Ein Bewusstsein ist daher nur möglich, wo Gegensätze vorhanden, mithin in der Sphäre des endlichen Daseins, es beruht eben auf dem Gegensatz von Subjekt und Objekt; wie kann man beim absoluten Sein von Bewusstsein reden, das über allen Gegensätzen erhaben ist, auf welches daher auch die Begriffe von Subjekt und Objekt keine Anwendung finden können? Ein absolutes Bewusstsein, ein absolutes Ich ist eine *contradictio in adiecto*, dagegen helfen alle sophistischen Ausflüchte garnichts. Die absolute Position »eines absoluten, Alles ausser ihm bestimmenden und in dieser Bestimmung doch sich in keiner Weise erschöpfenden, sondern diese Bestimmungen ausser sich schaffenden Wesens« ist das gerade Gegenteil des Bewusstseins, welches nur Alles in sich setzt. Das Absolute setzt Alles nur aus sich heraus; um Bewusstsein zu haben, müsste es dasselbe zugleich auch in sich setzen; dazu aber ist bei ihm gar kein Grund vorhanden, weil es für das Schrankenlose, Unendliche kein Aussen giebt und mithin auch nicht den korrelativen Gegensatz desselben, das Innen.

Hiervon scheint Deutinger eine Ahnung zu haben, wenn er vom Absoluten behauptet, dass es, als über den Gegensätzen des Relativen, ausserhalb der Kategorien stehend, unbegreiflich sei (III. 359 f.) Was als seiend und erkennbar gedacht wird, muss bestimmt seiend, relativ gedacht werden. »Das Absolute ist über dem Denken, insofern es absolut ist, und kann von dem Gedanken nicht erst gesetzt werden, sondern giebt dem Gedanken seine Möglichkeit dadurch, dass es schaffend sich offenbarte und dem denkenden Ich seinen Ursprung und den Gegenstand seiner Bewegung, an dem es seinen Bestand und Verstand üben soll, gegeben hat. Gott ist an sich über dem Gedanken; er ist nicht Objekt und Gegenstand irgend einer vermittelnden Beziehung, sein Wesen ist an sich unergründlich und nur soweit Gegenstand des Nachdenkens, als es sich geoffenbaret hat« (III. 304). Geoffenbart aber hat sich Gott als der Dreieinige, und so schliesst sich hieran die philosophische Entwicklung der Trinitätslehre, die von Deutinger an zwei Stellen seines Hauptwerks (I. 100f. und III. 395), jedoch nur ziemlich kurz behandelt wird.

Wenn nämlich das Absolute oder der Absolute schon nicht ohne Persönlichkeit denkbar ist, so kann doch diese Persönlichkeit nicht einfach gedacht werden, wie die menschliche Persönlichkeit. Indem Gott persönlich ist, ist er erkennend. Dasjenige, was Gott erkennt, ist aber kein Etwas, d. h. kein Relatives, kein Anderes, sondern das Absolute, er selbst. Gott, als erkennend, erkennt und schaut sich selbst. Dieses Erkennen ist bei der Identität von Denken und Wollen in Gott Erzeugung seiner selbst. Das, was Gott erkennt, ist er selbst, und zwar vollkommen er selbst, aber nicht als der Schauende, Erkennende, sondern als Erkannter. Indem Gott sich selbst anschaut, erzeugt er seinen Sohn. Sein Sohn ist er selbst in aller Herrlichkeit des Erzeugers, von ihm nicht unterschieden, ausser dass er nicht der Erzeuger, sondern der Erzeugte, nicht der Vater, sondern der Sohn ist. Dieser Sohn ist absolut, persönlich, alles, was der Vater ist, nur eine zweite Person. Er ist das Wort des sich selbst aussprechenden Vaters, der ewige Logos. Beide sind gleich ewig, denn der Vater kommt nicht erst nach und nach zu dieser Anschauung seiner selbst, sondern ist von Ewigkeit, das Wort des eigenen Wesens aussprechend, den Sohn zeugend. Indem aber der Vater in dem Sohne nicht bloss sich selbst, sondern auch die Gleichheit seiner selbst als zweite Person, als seinen ewigen Sohn erkennt, und der Sohn auch in dem Vater sich selbst als in seinem Wesen schaut, entsteht in diesem ewigen Wechselgespräch des Vaters und des Sohnes ein drittes göttliches Wesen, den beiden Personen in allem vollkommen gleich. Indem der Sohn, in dem Vater sich anschauend,

den Vater nennend, sein ewiges Wesen in ihm wieder liebt, und der Vater im Sohn sein Wesen und den Sohn als vollkommen gleich mit sich erkennt und liebt, ist die Wechselliebe ein beiden vollkommen gleiches, ewiges, persönliches Wesen, der göttliche Geist, die dritte Person der Gottheit, die vom Vater und Sohn zugleich ausgeht. Das vom Vater Erkannte ist der Sohn; der vom Vater und Sohn Geliebte ist der Geist. Der Geist ist die Liebe des Vaters und des Sohnes und geht aus beiden hervor, und diese Liebe ist so göttlich und persönlich wie die Erkenntnis (a. a. O.).

Die Ähnlichkeit dieser Konstruktion der Trinität mit derjenigen Günthers ist in die Augen fallend. Die beiden ersten Personen sind ganz auf dieselbe Weise gewonnen, und nur bei der Entwicklung der dritten Person findet sich neben dem Gleichsatze in der Erkenntnis von Seiten des Vaters und des Sohnes, woraus dieselbe hervorgegangen sein soll, eine geringe Abweichung in der Hervorhebung des Gefühlselementes der gegenseitigen Liebe, welche an Augustin und Eckhart erinnert. Allein auch so ist diese Lehre noch nicht haltbar. Abgesehen selbst von ihrer doppelten Motivierung durch Gleichsatz und Liebe, bei welcher man nicht recht einsieht, auf welches von beiden Elementen eigentlich der Nachdruck zu legen, und welches von ihnen das wesentlich zeugende sei, ist die Liebe abhängig von der Erkenntnis und nur dann denkbar, wenn Vater und Sohn sich wirklich als zwei verschiedene Personen erkennen, d. h. wenn sie sich nicht nur jeder im andern, sondern zugleich sich selbst, ihr eigenes Wesen anschauen: das aber ist, wie wir bei Günther auseinandergesetzt haben, bei dieser Form der Trinitätslehre gerade nicht der Fall, und darum kann auch von keiner Liebe der beiden Personen zu einander die Rede sein, die eine ihnen völlig gleiche dritte Person erzeugte. Liebe ist Sehnsucht nach Vereinigung mit einem andern Wesen, sie ist das Bestreben, den Gegensatz zwischen dem Ich und dem Du auszugleichen, was in der Erzeugung eines Dritten geschieht. Wo aber gar kein Ich vorhanden ist, wie in den beiden ersten Personen der Gottheit, von denen jede nur die andere, aber nicht sich erkennt, da kann auch nicht das Bestreben nach einer Ausgleichung entstehen, und die Liebe ist hier eine willkürliche Übertragung von endlichen Begriffen in den Begriff des Absoluten. Im Übrigen leidet diese ganze Konstruktion der Trinität an denselben Mängeln, wie diejenige Günthers, und fast Alles, was gegen diese vorgebracht wurde, kann auch gegen diejenige Deutingers angeführt werden.

Die Trinität ist philosophisch nicht zu konstruieren; das muss auch Deutinger schliesslich eingestehen, wenn er sie zuletzt doch

für unergründlich erklärt. »Die Einheit dieser drei Personen in sich ist aber, weil nur in diesen dreien bestehend, ein ewig unergründliches Geheimnis, das niemand in seiner Tiefe erschaut als Gott allein, niemand ergründet als Gott allein. Wir wissen von dem Geheimnis, aber wir durchschauen es nicht« (III. 395). Wir wissen aber von ihm nur durch die Offenbarung. Die Philosophie hat die Trinität dazu benutzt, um in den drei innergöttlichen Personen und ihrem Verhältnis zu einander eine Art von Analogon aufzuzeigen, das innerhalb des Absoluten dem Verhältnis von Subjekt und Objekt und ihrer Einheit im endlichen Bewusstsein entspricht: sie hat versucht, mittelst ihrer ein absolutes Bewusstsein denkbar zu machen. Indem aber alle diese Versuche der Natur der Sache nach notwendig missglücken, und die Philosophie sich doch schliesslich genötigt sieht, sich auf die Offenbarung zu berufen, gesteht sie die logische Unbeweisbarkeit des absoluten Bewusstseins und damit der göttlichen Persönlichkeit ein und kann diese höchstens dem Glauben anheimstellen, der früher oder später dahin kommen muss, auch seinerseits das schlechthin Unausdenkbare und Widersinnige fallen zu lassen.

W. Rosenkrantz.

Wilhelm Rosenkrantz (1821—1874) geht in seinem Hauptwerke »Die Wissenschaft des Wissens und Begründung der besonderen Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft; eine Fortbildung der deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Plato, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters« (1868) von demselben Gedanken aus, der auch für Schelling die Veranlassung war, seine frühere Identitätslehre zur positiven Philosophie weiter zu bilden, und sucht in seiner Schrift über »Die Prinzipien der Theologie« (1875) die dort gewonnenen Resultate auch für die letzere fruchtbar zu machen. Die bisherige Spekulation hat es, wie Schelling ganz richtig erkannt hat, nur immer bis zur Idee des Unbedingten gebracht, aber es ist auch Schelling nicht gelungen, einen Übergang von der Idee zur Wirklichkeit zu finden und damit das ausser dem menschlichen Denken gelegene Objekt dieser Idee oder das unbedingt Seiende selbst zu ergreifen. Zu diesem Zwecke hätte er vor allen Dingen dessen Verhältnis zum menschlichen Erkenntnisvermögen bestimmen sollen, und nur weil er solches zu thun unterlassen, weist auch sein letztes System in diesem Punkte noch eine »Lücke« auf, in deren Ausfüllung Rosenkrantz seine eigene Lebensaufgabe erblickt, die er mit einer grossen Gelehrsamkeit und einer eingehenden Kenntnis und Berücksichtigung des in der Philosophie bereits Geleisteten, vor allem auch der mittelalterlichen Denker zu lösen unternimmt (vgl. Wissensch. d. W. I. 305. II. 340f.). Er geht hierbei von dem ganz richtigen Gedanken aus, dass die Philosophie eine fortschreitende Kette der Entwicklung bildet, deren vorhergehende Glieder man kennen, und auf welche man nach Möglichkeit Rücksicht nehmen muss, wenn man dieselbe in wahrhaft fruchtbarer Weise weiter führen will. Dabei huldigt er keineswegs einer so übertriebenen Wertschätzung der Scholastik, wie man sie so häufig bei katholischen Denkern findet, vielmehr weist er eine solche wiederholt zurück, indem er behauptet, den grossen Fragen, um welche sich das

spekulative Interesse der Gegenwart dreht, sei die Scholastik ebenso wenig mehr, wie die griechische Philosophie, gewachsen (ebd. I. 164).

Da es sich also hier im wesentlichen um den Übergang von der Idee zur Wirklichkeit des unbedingt Seienden oder des Absoluten handelt, so gestaltet sich demnach die Philosophie von Rosenkrantz zu einem umfassenden Beweise von dem Dasein Gottes. Die bisherigen sogenannten metaphysischen Beweise verfehlen deshalb ihren Zweck, weil sie dadurch, dass sie von der Erfahrung ab und auf das logische Gebiet hinüberspringen, es immer nur zu einem begrifflichen, aber niemals zu einem wirklichen Sein zu bringen vermögen. Sie stützen sich allesammt, wie Kant richtig erkannt hat, auf den ontologischen Beweis, dieser aber macht sich eines *sophisma figurae dictionis* schuldig, indem er das notwendige Sein in den Prämissen lediglich dem Begriffe Gottes entnimmt und als ein logisches voraussetzt, im Schlusssatze dagegen als ein wirkliches, ausser dem Denken befindliches folgert (W. d. W. I. 436 – 448). Bei jedem Beweise handelt es sich eigentlich nur darum, einen bestimmten Begriff mit einer uns gegebenen Existenz zu verbinden (Prinz. d. Theol. 35). Kann demnach das notwendige Sein als ein wirkliches überhaupt nicht mehr mittelbar durch Beweis gewonnen werden, so bleibt als einzig möglicher Weg nur noch die unmittelbare Erfahrung durch Anschauung übrig. In der menschlichen Vernunft selbst also muss es einen Punkt geben, wo das notwendige Sein Gottes Gegenstand ihrer Anschauung wird (W. d. W. I. 451). Es genügt aber nicht, mit Jacobi und Schleiermacher sich hierbei lediglich auf das Gefühl zu stützen. »Das Gefühl ist noch kein Wissen, und die blossе Versicherung, dass eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf unser Gemüt stattfinde, hat für die Wissenschaft keinen Wert, wenn nicht zugleich dargethan wird, wie diese Einwirkung stattfindet« (Prinz. d. Th. 38). Der Philosoph darf sich nicht damit begnügen, einen unmittelbaren Zusammenhang der menschlichen Vernunft mit Gott bloss im Allgemeinen zu behaupten, »sondern er muss die Vernunft bis zu ihrem tiefsten Grunde durchforschen und in ihr die Stelle aufzeigen, wo das Denkvermögen aus dem göttlichen Sein entspringt, und in der, wie durch einen göttlichen Nerven, geistiges Licht und Leben in die Vernunft einmündet« (ebd.).

Wollen wir sonach eine Anschauung vom notwendigen Sein gewinnen, so müssen wir uns in uns selbst zurückziehen und unser eigenes Sein im Selbstbewusstsein, welches allein uns auf ursprüngliche Weise gegeben ist, in seine Elemente aufzulösen suchen. Das Selbstbewusstsein enthält in sich einen Akt innerer An-

schauung, bei welchem sich die in der Bewegung begriffene Denkhätigkeit als Anschauendes (Subjekt) und das ihr als Schranke gegenüberstehende Sein als Angeschautes (Objekt) verhält, und zwar in der Weise, dass Subjekt und Objekt, obwohl entgegengesetzt, im Grunde doch Eines und das Nämliche sind. Da nun eine nähere Untersuchung ergibt, dass alles Sein in mir nur gehemmte und zur Ruhe gebrachte, sohin aufgehobene Thätigkeit ist und folglich auch aus meiner eigenen Thätigkeit entsprungen, d. h. dass die Schranke, welche im Akte des Selbstbewusstseins meiner Denkhätigkeit gegenübersteht, durch meine eigene Thätigkeit gesetzt sein muss, eine Thätigkeit, die im Grunde eine und dieselbe mit der anschauenden und nur ihrer Richtung nach ihr entgegengesetzt ist, so haben wir demnach im Denken zwei Thätigkeiten zu unterscheiden: eine an sich unbestimmte, aber eben deshalb bestimmbare und bei der Selbstbestimmung der Begrenzung unterliegende positive (+ Th) und eine bestimmende, die erste Thätigkeit begrenzende negative (— Th). Insoweit sie aber einander entgegengesetzt sind, wäre ihre Vereinigung zu einem Produkt im Anschauungsakt undenkbar, wenn sie nicht durch eine von beiden unabhängige dritte Thätigkeit mit einander verbunden würden, welche deshalb die verbindende, synthetische (\pm Th) genannt werden kann (W. d. W. I. 233—238. Prinz. d. Th. 19 f.).

Die Einheit dieser drei Thätigkeiten im reinen Selbstbewusstsein ist mithin nicht eine ursprüngliche, sondern eine durch ihr Zusammenwirken erst hervorgebrachte. Eine solche Vereinigung der drei Thätigkeiten in unserm Selbstbewusstsein aber könnte nicht stattfinden, wenn ihr nicht eine ursprüngliche Einheit der 3 Th vorausginge, welche, obwohl erst mit der Wiedervereinigung der 3 Th das Bewusstsein entsteht, doch selber mit ins Bewusstsein fallen muss, denn sonst könnte ein Bewusstsein der Identität des Subjekts und Objekts, wie es zum Selbstbewusstsein notwendig ist, in uns gar nicht entstehen (Prinz. d. Th. 21). Diese ursprüngliche Einheit gehört aber weder mehr zu unserm Sein, denn dieses entsteht ja erst durch das Zusammenwirken der drei Th, noch zu unserm Denken, denn dieses besteht in der Bewegung der drei Th, welche schon deren Trennung voraussetzt; sie ist vielmehr nur das Vermögen unseres Geistes, dem als solchem aber doch auch an sich eine Wirklichkeit zukommt, und zwar eine Wirklichkeit ausser und über unserem Sein und Denken. Durch diese Wirklichkeit ist unser ganzes Denken bedingt. »Alles Andere, selbst mein eigenes Sein, erscheint meinem Denken als zufällig und bedingt. Ich kann es hinwegdenken. Jene Wirklichkeit aber, von welcher mein Denken

abhängt, kann ich nicht hinwegdenken. Ich muss sie denken, wenn ich überhaupt denken will. Sie ist für mich notwendig und unbedingt — also das Sein des unbedingt Seienden« (ebd. 22).

Dieses Sein ist bis hierher nur erst mit Rücksicht auf das Subjekt des Denkens betrachtet. Es ist selbst das Subjekt, welches durch die drei Th sein ganzes Gebiet beherrscht. »Aus ihnen müssen sich daher alle Erscheinungen des geistigen Lebens erklären lassen. Das thätige Subjekt ist in jeder von ihnen ein und dasselbe, folglich nicht aus ihnen zusammengesetzt, sondern ihre gemeinschaftliche Einheit. Man kann also die 3 Th nicht Elemente des Subjekts nennen. Was aber das Subjekt hervorbringt, vermag es nur durch diese 3 Th hervorzubringen. Sie werden daher allen seinen Produkten als Elemente zu Grunde liegen und können darum im Gegensatz zu den Elementen der äusseren (objektiven) Natur die subjektiven Elemente genannt werden« (W. d. W. 238 f.). Insofern nun aber das Sein des Subjekts zugleich das Sein des unbedingt Seienden ist und die Elemente des objektiven Seins mit den subjektiven Elementen des Denkens übereinstimmen müssen, wenn das Denken das wirkliche Sein abspiegeln soll, so bestehen nicht bloss unsere Vorstellungen von den Objekten, sondern auch die Objekte selbst aus solchen Elementen, und »wir sind also genötigt, auch eine Dreiheit von objektiven Elementen anzunehmen, welche als Entstehungsursachen das objektive Sein mit seiner ganzen Besonderung durch alle Arten bis zu den einzelnen Objekten herab in gleicher Weise bedingen, wie das eigene Sein des Subjekts mit allen seinen Bestimmungen, also der ganze Inhalt unseres Bewusstseins in der Dreiheit der subjektiven Elemente die Quelle seiner Entstehung findet« (ebd. 310—314, vgl. II. 342 f.). Damit lösen sich die 3 Th von meinem Denken ab und werden zu objektiven Bestimmungen des unbedingt Seienden, welches nunmehr als der gemeinsame Verknüpfungspunkt der subjektiven und objektiven Elemente und damit des subjektiven und objektiven Seins auch als das göttliche Sein bezeichnet werden kann. Vor ihrer Vereinigung zum Selbstbewusstsein sind die drei Th noch keine der menschlichen Vernunft angehörigen Thätigkeiten, sondern ihrem Ursprunge nach göttliche Mächte ($+ M$, $- M$, $\pm M$) und bilden als solche die Verbindung zwischen meinem eigenen und dem göttlichen Sein (ebd. 457). Indem aber das Denken gezwungen wird, in seiner Reflexion über den Akt des reinen Selbstbewusstseins auf ihre ursprüngliche Einheit zurückzugehen, so ist es damit bis an den äussersten Punkt seiner Zurückgezogenheit gelangt, wodurch sich die menschliche Vernunft das Letzte, was das reine Denken

durch seine Zurückziehung noch zu erreichen vermag, zur Anschauung bringt« (I. 454). »Die ursprüngliche Einheit der 3 M ist das Allerinnerste der Vernunft und die letzte Einheit, deren sie bedarf, um jede andere Einheit im mittelbaren und unmittelbaren Wissen herzustellen, mithin dasjenige, wo aller Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehört hat, was sich selbst weder mehr als Subjekt, noch als Objekt zu etwas Anderem verhalten kann, und bildet daher den einzigen festen Punkt im menschlichen Wissen, an dem der Hebel angesetzt werden muss, um die ganze Welt des der Vernunft entfremdeten Seins in unser Wissen zu erheben. Sie muss eben deshalb auch das Ursprünglichste und Unmittelbarste im Wissen sein, was aller Erfahrung und Anschauung in uns vorausgeht und für sich keiner Erfahrung und Anschauung mehr bedarf. Das Wissen von der ursprünglichen Einheit der 3 M ist eben selbst nichts anderes als ihr ursprüngliches Einssein. Diese Einheit wird eben schon einzig und allein dadurch, dass sie ist, auch gewusst« (I. 458). »Bei allem andern Wissen unterscheiden wir das Sein des Gewussten von dem, was es ist, die Existenz des Objektes von seinem Begriff. Bei dem unbedingt Seienden dagegen ist das Sein selbst sein Begriff; denn das unbedingt Seiende ist ja dasjenige, von dem sich sonst gar nichts aussagen lässt, als dass es ist« (II. 353 f.).

Es ist nicht schwer, zu erkennen, wie in diesen Sätzen eine heimliche Vertauschung des Subjektiven mit dem Objektiven vorliegt. Das Sein als das Subjekt des Wissens oder das Wissende wird dem Objekt des Wissens oder dem Gewussten untergeschoben und dadurch eine scheinbare Identität zustande gebracht. Rosenkrantz macht sich hier derselben Verwechslung des bedingten subjektiven Wissens mit dem unbedingten oder absoluten Wissen schuldig, wie sie der intellektualen Anschauung Schellings, auf welche seine Behauptungen doch hinauslaufen, zu Grunde liegt, und welche auch den Grundirrtum der ganzen hegelschen Philosophie bildet. Jene Voraussetzung beruht auf der Verkenennung der Thatsache, dass dasjenige, was für uns im Denken als das Frühere erscheint, in Wirklichkeit das Spätere dem realen Objekte gegenüber ist und umgekehrt, und dass somit niemals das Objekt des Denkens und das Objekt des Seins in denselben Moment zusammenfallen und eine Identität bilden. Fände dies wirklich beim Denken des Unbedingten statt, dann wäre allerdings nichts dagegen einzuwenden, dass unser Denken unmittelbar denselben Inhalt, wie das göttliche Denken hervorbringt und, gleichwie dieses imstande ist, durch eigene immanente (dialektische) Bewegung den ganzen Reichtum des wirklichen Daseins zu erzeugen (vgl. II.

355. 361 f.); aber leider müssen wir uns damit begnügen, das vom Absoluten bereits Vorgedachte bloss nachzudenken, und sind auch hierbei noch den mannichfachsten Irrtümern unterworfen. Daher ist es auch nicht richtig, dass unser Wissen vom Unbedingten ein ursprüngliches, unvermitteltes oder unmittelbares und unbedingtes Wissen ist (vgl. II. 344 f.). Zeigt doch Rosenkrantz selbst in den 3 Thätigkeiten die Vermittlung auf, durch welche wir zum Gedanken des Unbedingten gelangen. Durch die ursprüngliche Einheit ist alles Denken, folglich auch unser Denken bedingt, »so kann sie auch nur als Bedingung alles unseres Denkens von uns gewusst werden, d. h. als dasjenige, was von uns gedacht werden muss, wenn wir überhaupt denken wollen« (ebd. 345).

Unmittelbar von uns gewusst ist also nur die produzierte Identität der 3 Th in ihrem Produkt oder die resultierende Einheit; die ursprüngliche Einheit der 3 Th als Produzent dagegen oder ihre Indifferenz als Keimpunkt und Grund der Entfaltung ist von uns immer nur vermittelt gewusst als hypothetisches Endglied eines Induktionsschlusses von der Wirkung auf die Ursache. Die produzierte Identität der 3 Th ist notwendig von uns gewusst und unmittelbare Anschauung der Einheit von Sein und Denken, weil wir ohne sie weder denken, noch sein könnten. Dass wir dagegen auch die produzierende Indifferenz wissen, ist nicht notwendig, insofern dieses nur davon abhängt, ob wir mit unserer Reflexion uns gerade zufällig in der Richtung dieses hypothetischen Induktionsschlusses bewegen. Daher ist auch die produzierende Indifferenz durchaus nicht schon selbst Identität von Denken und Sein; vielmehr steht ihre überseiende Wirklichkeit ebenso sehr noch vor und jenseits und über den Denkhätigkeiten, die von ihr ausgehen, wie vor und jenseits und über dem Sein, welches aus den 3 Th resultiert. Indem Rosenkrantz unser unmittelbares Schauen und Wissen der produzierten Identität mit unserm mittelbaren, zufälligen und hypothetischen Wissen von der produzierenden Indifferenz verwechselt, und indem er dann ebenso infolge dieser ersten Verwechselung unser eigenes Wissen von dieser Indifferenz mit einem Wissen dieser Indifferenz von sich selbst verwechselt, was ihm wohl niemals eingefallen wäre, wenn er diese Indifferenz als eine vermittelte und für uns zufällige erkannt hätte, gelangt er nunmehr zu der Behauptung, das vermeintliche Wissen vom unbedingt Seienden in uns gehe jedem Gegensatze von Subjekt und Objekt, und zwar schon in unserm Selbstbewusstsein voraus, woraus dann folgt, dass es auch nicht durch Anschauung erworben sein kann, sondern ein absolut ursprüngliches Wissen sein muss. »Das Selbstbewusstsein bildet nur insoferne den

Anfang unseres Wissens, als damit unser Wissen sich vom göttlichen Wissen trennt und zu einem besonderen wird. Im Wissen vom unbedingt Seienden ist dagegen unser Wissen noch mit dem göttlichen Wissen vereinigt, und solange zu diesem Wissen nicht das Selbstbewusstsein hinzukommt, ist es noch kein besonderes individuell menschliches Wissen« (ebd. 349). Hieraus geht hervor, dass das Wissen vom unbedingt Seienden nicht mein, nicht ein Wissen von uns und in uns und demnach bewusstes, sondern ein göttliches, für uns als Menschen unbewusstes Wissen ist, und dass mit andern Worten Rosenkrantz ganz ebenso, wie Schelling in seiner intellektualen Anschauung, nicht einen Vorgang im menschlichen Denken, als vielmehr im absoluten Denken beschrieben hat. Diese Vermischung des relativen und absoluten Denkens zieht sich durch seine ganze Philosophie hindurch. Vergeblich sucht er die Bewusstheit des absoluten Denkens dadurch zu retten, indem er sagt, dass wir uns der ursprünglichen Einheit der 3 Th bewusst wären, rühre daher, weil sich bei unserm Denken die 3 Th beständig aus ihrer ursprünglichen Einheit erheben, sohin diese bei der Trennung der 3 Th doch noch unser Denken berühre (Prinz. d. Th. 21 f.). Kommt unser Bewusstsein und Selbstbewusstsein erst durch die Vereinigung der 3 Th zustande, so ist die ihnen zu Grunde liegende Einheit eben unbewusst für uns, und wir können nicht ohne weiteres behaupten, an sich sei diese eine bewusste Einheit und falle dadurch mit unserm eigenen Bewusstsein von ihr zusammen. Ganz richtig setzt Rosenkrantz auseinander, wie ein Wissen ohne den Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht denkbar ist (I. 130 f.). Ist also das Wissen vom unbedingt Seienden über jenen Gegensatz erhaben, dann ist es auch kein Wissen im gewöhnlichen Sinne, d. h. bewusstes Wissen, mehr, dann kann es nur in uneigentlichem Sinne so bezeichnet werden. Das scheint Rosenkrantz auch zu fühlen und behauptet daher, es müssten nichtsdestoweniger unsere Begriffsbestimmungen vom Wissen auch auf das göttliche Wissen Anwendung finden, wenn in Gott überhaupt von einem Wissen die Rede sein solle. »Wäre das unbedingt Seiende eine unbewegliche und jeden Gegensatz von sich ausschliessende Einheit, so könnte ein Wissen in ihm garnicht gedacht werden« (II. 350). Aus diesem Grunde sucht er denn auch selbst im Leben des unbedingt Seienden Gegensätze aufzuzeigen, welche sich zu einander wie Subjekt und Objekt verhalten.

Wir haben bisher das unbedingt Seiende als die ursprüngliche Einheit der drei allgemeinen Ursachen alles Denkens und Seins und zugleich als das höchste Wirkliche erkannt, weil es derjenige Punkt ist, an dem die gesammte Wirklichkeit hängt. Als blosse Ursachen

des (bedingten) Seins sind jene an sich noch nichts Seiendes, sondern enthalten nur die Möglichkeit alles Seienden, das Sein ist für sie nur ein zufälliges, durch ihr Enthaltensein im unbedingt Seienden bedingtes; für dieses aber ist das Sein ein mit seinem Begriffe untrennbar verbundenes, also notwendiges: d. h. das unbedingt Seiende ist die Substanz, zu welcher sich die drei Ursachen als »Accidenzen« verhalten, ein Ausdruck, der insofern von Rosenkrantz ziemlich unglücklich gewählt ist, als er hier unter »Accidenzen« dasselbe versteht, was man sonst gewöhnlich »Attribute« zu nennen pflegt, nämlich die ewigen und unwandelbaren Tätigkeitsweisen der absoluten Substanz, welche so erst das Mittel- oder Bindeglied zwischen ihr und den wandelbaren Accidenzen oder Modis bilden (I. 351—353). Als die Möglichkeit in sich enthaltend, Seiendes hervorzubringen, werden die drei allgemeinen Ursachen oder Accidenzen auch »Mächte« des unbedingt Seienden genannt, und die Einheit der drei Ursachen im unbedingt Seienden ist ein Vermögen desselben, das bedingt Seiende aus sich hervorzubringen (ebd. 354). Da nun das bedingte Sein nur durch ihr Zusammenwirken entstehen kann, so müssen, soll dieses Vermögen wirksam werden, die drei Mächte aus ihrer Einheit im unbedingt Seienden heraustreten; sie müssen also getrennt und in ihrer Trennung dem Ziele des Werdens zugeführt werden, wobei die erste nur bestimmbar oder stoffgebend, die zweite nur bestimmend oder formgebend wirken, und die Wirkung der dritten Macht nur darin bestehen kann, dass sie die beiden andern nach ihrer Trennung wieder verbindet und gleichzeitig die Art und Weise ihres Zusammenwirkens bestimmt. Der Anteil der dritten Macht im Prozesse besteht somit nur darin, die beiden anderen Mächte zu verbinden, aber sie trennt diese nicht, und wenn sie auch nicht bloss deren Zusammenwirken überhaupt, sondern auch die bestimmte Art ihres Zusammenwirkens verursacht, »so kann sie hierbei eben deshalb, weil sie wegen ihres Gegensatzes zu den beiden anderen Mächten nicht imstande ist, ihr Verhältnis zu denselben selbst zu bestimmen, auch nicht nach freier Willkür, sondern nur mit Notwendigkeit nach einem ihr auferlegten Gesetz verfahren. Um also die Trennung der drei Mächte und die bestimmte Art ihres Zusammenwirkens im Werden zu erklären, bedürfen wir einer vierten Ursache, welche nicht in das Werden mit eingeht, also kein Element mehr bildet, sondern reine Ursache bleibt« (355). Diese vierte Ursache ist mithin nicht auch eine vierte Macht, weil alles bedingte Sein nur durch die ersten drei Ursachen, welche zugleich Elemente sind, hervorgebracht wird. Sie muss vielmehr selbst das vermögende Subjekt sein, welches im unbedingt Seienden alle Macht besitzt

und als eine vollkommen freie und souveräne Ursache, an sich ewig unbestimmt und unbestimmbar, durch die ihr unterworfenen Mächte aber Alles wirkend und bestimmend, und somit als die letzte, höchste und absolute Ursache herrscht (357).

Gegen diese Darstellung der im Absoluten enthaltenen Momente ist vom kritischen Standpunkt aus mancherlei einzuwenden. Zunächst spielt die dritte Macht eine durchaus überflüssige und nichts-sagende Rolle. Sind nämlich die beiden ersten Mächte Accidenzen einer und der nämlichen Substanz, so sind sie eben schon durch die Substanz mit einander verbunden, und es bedarf keiner dritten Macht, um sie noch einmal besonders zu vereinigen. Rosenkrantz botont, dass die ursprüngliche Einheit der Mächte im unbedingt Seienden durch die Trennung derselben nicht aufgehoben werde, und er macht auf eine Behauptung des Scotus Erigena aufmerksam, nach welcher die Einheit der allgemeinen Ursachen auch in ihren Wirkungen nicht verloren werde (359). Was braucht es da einer besonderen Macht, die doch nicht mehr hinzuthun kann, als was schon in den Faktoren des Prozesses selbst enthalten ist? Was diese ganze Annahme hervorgerufen zu haben scheint, ist wohl der unglückliche Ausdruck des »Trennens«, der auf die beiden ersten Mächte Anwendung finden soll. Allein es findet bei den Accidenzen der Einen Substanz in Wahrheit ja gar keine Trennung statt, sondern nur eine Erhebung ihrer Natur nach verschiedenwirkenden Thätigkeiten aus dem ruhenden Zustand in den Aktus. Und wie die dritte Ursache durch nichts bewiesen ist, so ist auch die Annahme der vierten unberechtigt. Diese soll nicht nur die Trennung bewirken, sondern auch die bestimmte Art und Weise des Zusammenwirkens bedingen. Wenn aber die letztere gesetzmässig bestimmt ist, so müsste doch zunächst erst der Nachweis geliefert werden, dass das Gesetz nicht in einer der beiden ersten Mächte liegt, und dass eben diese auch nicht imstande sind, den ursprünglichen Anfang des Prozesses zu erklären. Die vierte Ursache ist keine Macht, weil sie selbst das vermögende Subjekt ist, welches im unbedingt Seienden alle Macht besitzt, und daher ist sie an sich mit dem unbedingt Seienden identisch. Aber Rosenkrantz braucht sie zu einem dialektischen Taschenspielerstreich, und so muss er sie als eine besondere Ursache hinstellen und ihr demgemäss auch wieder eine gewisse Wirksamkeit zuschreiben.

Wenn nämlich die Einheit der drei Ursachen im Werden von der vierten Ursache bestimmt wird, so kann hierdurch doch nicht die Substanz des unbedingt Seienden, sondern nur das, was an ihm gewissermassen accidentiell ist, eine Änderung erleiden, denn ihre ursprüngliche Einheit bleibt immer dieselbe. »Bei dieser Änderung

verhalten sich aber die vierte Ursache und die Einheit der drei Mächte zu einander selbst wieder wie Elemente: jene als bestimmendes und subjektives, diese als bestimmbares und objektives Element. Die Möglichkeit der Verbindung beider Elemente setzt aber auch hier wieder eine ursprüngliche Einheit derselben voraus, und diese Einheit muss das Wesen des unbedingt Seienden sein« (I. 359f.), das an sich nicht mehr zu den Ursachen gerechnet werden kann. »Das unbedingte Sein, welches die Einheit der drei Mächte enthält, ist an sich keine Macht, sondern aus ihm entwickeln sich nur die drei Mächte dadurch, dass die vierte Ursache sie als dienende Ursachen in Wirksamkeit setzt. Im unbedingten Sein erscheint uns daher das unbedingt Seiende bloss als ein in den Ursachen Wirkendes und in deren Einheit Wirkliches, als *actus purus* oder rein Seiendes, in der vierten Ursache dagegen als blosser Ursache des Wirkens oder Wirkenkönnendes, als rein Mächtiges, *potentia pura*. Das Wesen ist in beiden Elementen ein und dasselbe, aber im objektiven Elemente nur erkennbar durch das Prädikat des Seins, im subjektiven durch das Prädikat der Macht« (360). Mit andern Worten: das Wesen des unbedingt Seienden ist die Einheit von Sein und Macht, und beide sind in ihm identisch und bedingen sich gegenseitig: »Das unbedingt Seiende könnte nicht sein, wenn es nicht die Macht dazu hätte; insofern erscheint also das Sein in ihm als Folge der Macht. Das unbedingt Seiende könnte aber auch keine Macht haben, wenn es nicht wäre, und insofern erscheint die Macht in ihm wieder als Folge des Seins« (ebd.). Durch eben diese Einheit löst sich nun aber auch das Wesen selbst von beiden Gegensätzen ab und wird zu einem von ihnen Unabhängigen und Selbständigen. »Es ist zwar Seiendes, aber nicht mehr bloss seiend, sondern frei vom Sein, des Seins mächtig und durch eigene Macht seiend. Es ist ferner Mächtiges, aber nicht eine blosser Macht, sondern es hat ein von aller Macht unabhängiges, ewiges, unbedingtes und von der menschlichen Vernunft als notwendig zu denkendes Sein, welches ihm selbst wieder nie versiegende Quelle seiner Macht ist. Sein und Macht werden uns also zu blossen Prädikaten des unbedingt Seienden; das Wesen selbst ist durch sie nicht mehr zu erfassen, sondern schwebt frei über beide hinweg. Es ist das Letzte, was die menschliche Vernunft überhaupt noch zu denken vermag, wofür sie aber, um es sich erkennbar zu machen, keinen Begriff mehr findet. Wir suchen es zwar als »Einheit« beider Elemente im Denken festzuhalten; fragen wir aber nach dem Inhalte dieses Gedankens, so merken wir bald, dass wir es hier mit etwas Unbegreiflichem zu thun haben, denn die Verbindung zwischen dem unbedingten Sein und der un-

bedingten Macht ist die im Denken nicht mehr zu ergründende Tiefe des göttlichen Wesens oder, wie Kant sagt, »der Abgrund für die menschliche Vernunft« (361f.) Unbegreiflich ist uns das Wesen des unbedingt Seienden jedoch nur an sich und ausser dem Werden. Was es dagegen im Werden als Quelle des bedingten Seins ist, das vermögen wir allerdings zu erkennen. »Das Werden ist die Entstehung des bedingt Seienden aus dem unbedingt Seienden durch die drei allgemeinen Ursachen« (351). Es enthält mithin eine Bestimmung des objektiven Elementes im unbedingt Seienden durch das subjektive oder des unbedingten Seins durch die unbedingte Macht. Da nun das Wesen des unbedingt Seienden in der Einheit beider Elemente besteht, so enthält folglich das Werden eine Bestimmung seines Seins durch seine Macht, folglich eine Bestimmung seiner selbst (als Objekt) durch sich selbst (als Subjekt) — eine Selbstbestimmung, und zwar freie Selbstbestimmung. Das Vermögen der freien Selbstbestimmung bildet aber das eigentümliche Kennzeichen des Geistes, denn dadurch allein vermag das Seiende in sich selbst zu sein und sich selbst Objekt zu werden, während es ausserdem nur die Möglichkeit hat, ausser sich zu sein und Anderem Objekt zu werden. Das Wesen des unbedingt Seienden ist also ein geistiges, und die aus seinem Sein entspringenden Mächte sind geistige Mächte; und da es nun selbst gar keinen Gegensatz mehr in sich hat, da es sowohl in sich als ausser sich unbedingt und unendlich ist, so ist mithin das Wesen des unbedingt Seienden der absolute Geist (365f.).

Hier zeigt sich nun der wahre Grund, warum Rosenkrantz im unbedingt Seienden die ursprüngliche Einheit der drei Mächte vom Subjekt des Werdeprozesses ablöst und das letztere als eine besondere vierte Ursache hinstellt: es kommt ihm auf die Deduktion des absoluten Geistes an, und zwar eines solchen absoluten Geistes, auf welchen die Begriffe Subjekt und Objekt Anwendung finden. Aber diese Ablösung ist ganz unmöglich und verwickelt ihn in die härtesten Widersprüche. Die vierte Ursache soll keine Macht sein, und doch soll sie Ursache des Prozesses sein, d. h. dasjenige, was die Mächte, die es besitzt, in Wirksamkeit setzt, ja, sie wird sogar als rein Mächtiges oder als *potentia pura* bezeichnet. Das reine Sein ist an sich nur die Einheit der drei Mächte, und doch soll es identisch mit dem rein Mächtigen sein, welches die Ursache des ganzen Wirkens ist. Dieses Hineintragen konträrer Gegensätze in ein und denselben Begriff ist nichts als eine dialektische Spiegel- fechtere, die höchstens im Kopfe eines mit Begriffen spielenden Philosophen eine gewisse Scheinbarkeit erlangen, aber niemals objektive Wirklichkeit für sich beanspruchen kann. Wenn die vierte

Ursache mit dem unbedingt Seienden identisch ist und dieses nichts ist als die absolute Substanz oder die ursprüngliche Einheit der drei Mächte (Accidenzen), so ist sie eben nicht eine besondere Ursache mehr, sondern alle Ursächlichkeit fällt in die Mächte der Substanz, und wie diese das allein Wirksame im Prozesse sind, so liegt auch in ihnen allein die Ursache alles Wirkens. Das Suchen nach einer besonderen Ursache ist überflüssig, weil es doch nicht über die Mächte hinausführt. Hier liegt der Anstoss des Prozesses und hier das Gesetz, nach welchem derselbe verläuft. Aber selbst wenn die Deduktion des absoluten Geistes richtig wäre, wenn das Wesen sich objektiver Weise in den Gegensatz von Subjekt und Objekt theilte, so handelte es sich hierbei doch immer nur um Subjekt und Objekt des Werdens oder der Thätigkeit überhaupt, aber nicht um Subjekt und Objekt des Bewusstseins, worauf es doch Rosenkrantz einzig und allein ankommt, da er aus dieser Behauptung auf ein Bewusstsein des Absoluten zu schliessen sucht.

»Der absolute Geist ist ein denkendes und seiner selbst bewusstes Wesen. Die unbedingte Macht ist in ihm Subjekt, das unbedingte Sein Objekt, das Wesen als Einheit von beiden also Subjekt-Objekt. Weil aber Macht und Sein nichts von seinem Wesen Verschiedenes, sondern nur Prädikate seines Wesens sind, so ist der absolute Geist ebensowohl Subjekt, wie Objekt und Subjekt-Objekt. Ein Wesen, das durch diese dreifache Seinsweise in sich vollendet und als Einheit nach aussen abgeschlossen ist, heisst »Person«. Der absolute Geist ist also ein persönliches Wesen« (372).

Wenn diese Bestimmung des absoluten Geistes als Subjekt-Objekts und zugleich persönlichen Wesens richtig wäre, so wäre damit erst in Wahrheit die Vereinigung der Identitätslehre, wo das Absolute als Subjekt-Objekt auftrat, und der positiven Philosophie, wo es als persönliches Wesen nachgewiesen wurde, durch Rosenkrantz erreicht, welche Schelling selbst nur ziemlich lose mit einander zu verknüpfen wusste, sodass seine Deduktion des absoluten Geistes in der positiven Philosophie, wie wir sahen, über Gewaltthaten und innere Widersprüche nicht hinausgelangte. Leider ist es auch Rosenkrantz nicht gelungen, die Persönlichkeit des Absoluten begreiflich zu machen, weil die Elemente, welche er in ihm aufzeigt, bei weitem nicht ausreichen, um ein Selbstbewusstsein zu begründen. Die Begriffe Macht und Sein oder Potenz und actus purus, die Rosenkrantz aus Schellings positiver Philosophie entlehnt hat und die in dieser nichts weiter als Wille und Idee bedeuten, sind ganz und garnicht dazu geeignet, einen Gegensatz des Ab-

soluten zu sich selbst zu konstruieren, da sie nur die zwei untrennbar zusammengehörigen Seiten der intelligent-schöpferischen Thätigkeit ausdrücken, aber nimmermehr mit den Begriffen Subjekt und Objekt vertauscht werden dürfen. Allein selbst die Begriffe Subjekt und Objekt sind nach Rosenkrantz's ursprünglichen Voraussetzungen nur Elemente der realen Thätigkeit des absoluten Wesens und keineswegs ideale Bewusstseinsfaktoren; es wird somit ein ideal-realer Prozess heimlich von ihm in einen bewusst-idealen umgewandelt. Ferner ist das Objekt des göttlichen Denkens in Wahrheit ja garnicht das unbedingte Sein, was es sein müsste, wenn Gott in seinem Denken sich in sich selber zurückwenden und damit ein göttliches Selbstbewusstsein begründen sollte, sondern es ist vielmehr das bedingte Sein, da es, als die aktuelle Einheit der Mächte des bedingten Seins, doch nur in der Sphäre dieses letzteren gesucht werden kann. Behauptet doch Rosenkrantz selbst, das Wesen als solches bleibe dem menschlichen Wissen ewig unfassbar, und könne von ihm nur insoweit begriffen werden, als es sich im Werden als »Quelle des bedingten Seins« darstellt. Hier lässt sich also Rosenkrantz, um ein göttliches Selbstbewusstsein herauszubringen, eine neue Vertauschung zu Schulden kommen, indem er für das bedingte Sein das unbedingte Sein heimlich an die Stelle schiebt. Während im persönlichen Selbstbewusstsein des Geistes das Sein als Objekt identisch ist mit dem Sein als Subjekt, so ist dagegen im unbedingten Sein das Objekt nicht die Vorstellung des Subjekts, sondern die objektive Vorstellung oder das bedingte Sein. Der Inhalt der von Gott produzierten Gedanken oder die göttliche Ideenwelt bezieht sich demnach niemals auf das denkende Subjekt, d. h. auf Gott selbst, sondern immer nur auf die Welt, und dies kann garnicht anders sein, wenn Gott, dessen Denken zugleich das Werden aller wirklichen Dinge ist, indem er sich denkt, nicht sein eigenes Wesen noch einmal setzen soll (vgl. 368). Das absolute Subjekt ist mit seiner Thätigkeit immer nur nach aussen gerichtet, es wendet sich niemals mit derselben unmittelbar nach innen, darum wird es sich auch niemals unmittelbar Objekt, und ein göttliches Selbstbewusstsein ist folglich undenkbar (vgl. 382). Zwar sind auch objektiv im Inhalt der göttlichen Vorstellung die Gegensätze von Subjekt und Objekt gesetzt, denn sonst könnten sie im geschaffenen Dasein auch nicht existieren; allein das göttliche Wissen ist nicht subjektiv in sie zerspalten, wie das menschliche, und darum ist es auch nicht Bewusstsein. Es ist Rosenkrantz nicht gelungen, einen reellen Gegensatz von Subjekt und Objekt innerhalb des göttlichen Wissens nachzuweisen, wie notwendig gewesen wäre, wenn dieses

Wissen hätte ein bewusstes sein sollen; das göttliche an sich über jeden Gegensatz erhabene Wissen ist eben kein Wissen im gewöhnlichen Sinne des Wortes und kann nur als ein »unbewusstes Vorstellen« bezeichnet werden. Ist es aber dies, so kann man auch nicht behaupten, mein Wissen von Gott als dem unbedingt Seienden oder der ursprünglichen Einheit der Elemente meines Denkens, mein Wissen sei identisch mit dem eigenen Wissen Gottes und somit »Teilnahme an einem höheren Wissen« (vgl. Prinz. d. Th. 23), mithin, indem ich das unbedingt Seiende denke, ergriffe ich Gott unmittelbar selbst in meinem Denken, so fällt damit der »einzig mögliche wahre Beweis vom Dasein Gottes«, den Rosenkrantz giebt, in sich zusammen, indem auch er schliesslich nur logische Begriffe für reale Existenzen auszugeben sucht. —

Der Übergang von der Idee zur Wirklichkeit ist nur mittelst des Willens zu gewinnen, wie dies bereits Schelling in seiner positiven Philosophie erkannt hat. Rosenkrantz unterschätzt die Bedeutung, diese wahre Bedeutung, des Willens und gelangt darum trotz seiner eingehenden Untersuchung des menschlichen Erkenntnis vermögens nicht an das Ziel. Zwar weist auch er schliesslich in seiner Spekulation dem Willen eine hervorragende Stellung an, aber für die Lösung des eigentlichen Problems bleibt der Begriff des Willens unbenutzt und dient nur dazu, den Inhalt seines Gottesbegriffes näher zu bestimmen.

Wie nämlich die rosenkrantzsche Analyse des Willens ergibt, ist derselbe als Einheit von Macht und Sein zu fassen, und zwar eine solche Einheit, welche Macht und Sein auf ursprüngliche Weise mit einander verbindet. Demgemäss muss auch die Einheit von Macht und Sein im unbedingt Seienden, muss auch das göttliche Wesen Wille sein (II. 367). Nun ist aber, insoweit das unbedingt Seiende Macht ist, diese Macht an sich nur eine; insofern es aber Sein ist, ist seine Macht eine dreifache. Es teilt sich also die Eine unbedingte Macht im Übergange zum Sein in drei Mächte, und alle drei Mächte sind auch in ihrer Teilung immer nur eine (ebd. 369). »Da nun das unbedingte Sein ebenso ursprünglich, wie die unbedingte Macht und ohne die Dreiheit der bedingten Mächte undenkbar ist, so muss auch diese Dreiheit ebenso ursprünglich sein, wie die eine unbedingte Macht. Es stehen also mit der unbedingten Macht zugleich und ebenso ursprünglich die drei bedingten Mächte dem unbedingten Sein gegenüber, und jede von diesen bedingten Mächten bildet ein selbständiges Subjekt, zu welchem gleichmässig das unbedingte Sein sich als Objekt verhält. In der Einheit der unbedingten Macht und des unbedingten Seins liegt die

geistige Natur und die Substanz des göttlichen Wesens. Jede von den drei bedingten Mächten bildet aber durch ihre Einheit mit dem unbedingten Sein gleichfalls ein Fürsichsein oder eine besondere Subsistenz. Es entstehen daher drei besondere Subsistenzen, von welchen jede das nämliche Objekt, aber ein anderes Subjekt hat, und diese Subsistenzen bilden durch ihr wechselseitiges Verhältnis jene Beziehungen im Innern des göttlichen Wesens, welche unter dem Namen der drei göttlichen Personen des Vaters, des Sohnes und des Geistes bekannt sind. Wie die 3 M wechselseitig durch einander bedingt sind, so sind es auch die göttlichen Personen. Der Vater ist darum nicht denkbar ohne den Sohn, und beide sind es nicht ohne den Geist, der sie mit einander verbindet. Dadurch aber, dass im unbedingten Sein die 3 M vereinigt sind und jede Person sich im Besitze des unbedingten Seins befindet, besitzt sie auch die unbedingte Macht und enthält in sich das ganze göttliche Wesen. Jede Person ist daher gleichsam nur eine andere Gestalt des nämlichen göttlichen Wesens, und der Unterschied der Personen besteht nur in einer Art Umwendung, wodurch eine andere M an die Stelle des Subjekts tritt« (Prinz. d. Th. 128 f.).

Wie wir bereits bei Schelling sahen, dass die unkritische und unberechtigte Vermehrung der Potenzen letzten Endes nur dazu dienen musste, um die Dreizahl der göttlichen Personen herauszubringen, so zeigt sich bei Rosenkrantz jetzt dieselbe Erscheinung und macht seine oben angeführte Ableitung der Elemente zum mindesten höchst verdächtig, da sie es auf ein bestimmtes Ziel abgesehen hat. Die Anwendung, welche er in seiner Konstruktion der Trinitätslehre von ihr macht, kann somit zur Bestätigung des oben über die Überflüssigkeit der dritten Ursache Gesagten dienen. Aber selbst hiervon abgesehen, kann seine Trinitätskonstruktion dennoch nicht genügen. Dieselbe beruht auf der nämlichen rein dialektischen Begriffsspalterei, welche schon oben bei seiner Deduktion des absoluten Geistes gerügt wurde, nur dass sie hier noch in potenziert Weise auftritt, indem nicht nur das göttliche Wesen in den Gegensatz von unbedingter Macht und unbedingtem Sein, sondern dieses letztere selbst noch einmal in den Dualismus von bedingten Mächten und unbedingtem Sein zerspalten wird. Ist aber schon der erste Gegensatz, wie wir sahen, nicht haltbar, so ist es der letztere erst recht nicht, und gar die Anwendung der Begriffe Subjekt und Objekt auf diese Verhältnisse ist völlige Willkür. Bei der Identität der unbedingten Macht mit dem unbedingten Sein mochte immer noch eher eine solche Entgegensetzung stattfinden, obwohl dieselbe auch hier nur eine rein logische, nur im Kopfe

des Dialektikers vorhanden war; die bedingte Macht dagegen ist nicht mit dem unbedingten Sein unmittelbar identisch, ist nicht in gleicher Einheit mit ihm, wie die unbedingte Macht mit dem unbedingten Sein, denn dieses ist die Einheit aller drei bedingten Mächte, und daher ist hier auch nicht einmal der Schein eines besonderen, innergöttlichen Fürsichseins zu erzeugen. Die unbedingte Macht ist auf das unbedingte Sein gerichtet, und wenn sie mit diesem identisch ist und man hierauf die Bestimmungen von Subjekt und Objekt schon einmal gelten lassen will, so mag es verzeihlicher sein, wenn daraus dem Philosophen der Schein eines göttlichen Selbstbewusstseins entspringt; die bedingte Macht aber richtet sich auf das bedingte Sein, und selbst wenn sie mit dem unbedingten Sein unmittelbar identisch wäre, so könnte dennoch aus diesem Grunde von einem besonderen, innergöttlichen Selbstbewusstsein nicht geredet werden. Die drei Glieder im unbedingten Sein sind mithin gar keine rein innergöttlichen Momente, die im Umfange des göttlichen Wesens eingeschlossen blieben; sie sind mit ihrer Thätigkeit nach aussen auf ein aussergöttliches, nämlich auf das bedingte Sein, gerichtet, und damit zur Konstruktion der Trinitätslehre untauglich. Daher ist es auch eine gänzlich verlorene Mühe, wenn Rosenkrantz die innergöttlichen Bestimmungen seines Absoluten mit denen der christlichen Trinitätslehre in Einklang zu bringen sucht.

Das erste Subjekt, behauptet er, giebt durch seine Bewegung dem zweiten die Möglichkeit, sich gleichfalls durch eigene Bewegung als eigenes Subjekt des Seins zu verwirklichen; und da nun die Thätigkeit eines Wesens, wodurch ein anderes, gleichartiges Wesen die Möglichkeit erhält, sich durch eigene Thätigkeit zu verwirklichen, Zeugung heisst, so kann vom ersten Subjekt gesagt werden, es zeuge das zweite: jenes wird Vater, dieses Sohn (ebd. 131). Auf den Ursprung des Geistes dagegen, welcher durch die Bewegungen des ersten und zweiten Subjekts und unmittelbar mit ihnen sich zur Wirklichkeit als eigene Person erhebt, ist der Begriff der Zeugung nicht mehr anwendbar. »Indem die Trennung der + M und — M sofort wieder das Zurückstreben in die Einheit hervorrufft, erhebt sich aus der Bewegung beider die \pm M. Vater und Sohn hauchen auf diese Weise den Geist. Der Hervorgang des Geistes setzt zwar insofern die Thätigkeiten des Vaters und des Sohnes voraus, als er ohne diese selbst nicht thätig zu werden vermag. Insofern aber die Thätigkeit des Vaters nur darauf gerichtet sein kann, jene des Sohnes hervorzurufen, und die des Sohnes nur darin bestehen kann, sich mit dem Vater zu verbinden, setzt umgekehrt die Thätigkeit beider wieder die des Geistes voraus. Inso-

fern die Persönlichkeit des Geistes durch die Thätigkeit des Vaters und des Sohnes bedingt ist, geht er von beiden aus; insofern aber nur die Gemeinschaftlichkeit im Thätigsein des Vaters und des Sohnes das Hervorgehen des Geistes mit sich bringt, bilden Vater und Sohn nicht zwei Prinzipien, sondern nur ein Prinzip dieses Hervorganges« (ebd. 132). —

Da die unbedingte Macht als Wille bestimmt ist, welcher bei seiner Theilung in die drei bedingten Mächte ins Wollen übergeht, so müssen sich mithin diese als drei verschiedene Willen zu erkennen geben, die sich auch durch die Selbstbeobachtung unseres eigenen Willens in der inneren Anschauung nachweisen lassen. Und zwar stellt sich die erste dar als eine Macht, welche ihrer Natur nach darauf gerichtet ist, im Wollen von sich zu geben und sich überallhin auszubreiten. Die zweite dagegen ist bestrebt, die erste Macht im Wollen anzuhalten und durch deren Zurückziehung das Wollen zum eigenen zu machen, während es ausserdem sich zerstreuen würde und verloren ginge. Die dritte Macht endlich ist ihrer Natur nach darauf gerichtet, die erste und zweite Macht im Wollen mit einander zu verbinden und entspricht der Macht, welche uns dadurch in den Stand setzt, unser Wollen je nach Belieben bald einem bestimmten Gegenstande zuzuwenden, bald es wieder von demselben zurückzuziehen (II. 370 f.).

Blicken wir hierbei auf unser eigenes Wollen, so zeigt sich, dass die zuletzt genannte Macht in nichts anderm besteht, als in unserer Fähigkeit, Vorstellungen zu erzeugen, welche als Motive unsern Willen beeinflussen, ihn zerspalten, und dadurch eine Art Kampf ums Dasein unter den verschiedenen Willensrichtungen entfesseln, welche sich gegenseitig beschränken, bis schliesslich der stärkere Wille die Oberhand behält. Diese Macht im Wollen ist also identisch mit der zweiten beschränkenden Macht — M und kann noch dazu auf den absoluten Geist garnicht angewandt werden, woraus sich von neuem die Überflüssigkeit der dritten Ursache ergibt. Zugleich aber zeigt sich auch, dass hiernach das eigentliche Wesen der beschränkenden zweiten Macht in der Vorstellung besteht, dass diese es ist, welche das an sich unbestimmte leere Wollen beschränkt, indem sie dasselbe mit einem Inhalt erfüllt und es dadurch zu einem bestimmten macht, es zeigt sich mithin die Verkehrtheit des Unternehmens, die Thätigkeiten des unendlichen Geistes als drei verschiedene Willen bestimmen zu wollen. Der Wille ist an sich immer und überall nur derselbe, und alle Verschiedenheit kommt erst in ihn hinein durch die Idee. Dass es verschiedene Willen sind, welche sich im endlichen Subjekte im Kampfe der Triebe unter einander gegenseitig beschränken, ist aller-

dings richtig und wird durch die einfachste Erfahrung bestätigt, aber dass es eben verschiedene Willen sind, dass mithin überhaupt die Möglichkeit einer gegenseitigen Beschränkung gegeben, davon liegt der Grund einzig und allein in der Verschiedenheit der Ideen, an welchen sich der eine Grundwille nach verschiedenen Richtungen hin zerspalten hat. Nur durch die Idee kommt der absolute Wille zur Diremction. Das Absolute als Wesen aber geht auseinander in Wille und Idee: dies sind seine beiden einzigen Attribute, neben welchen es keiner andern mehr bedarf, und Rosenkrantz's Gleichsetzung von Denken und Wollen ist ein Rückfall in einen Standpunkt, den bereits Schelling in seinem späteren Stadium glücklich überwunden hat mit Ausnahme der Stellen, wo auch ihn die Rücksicht auf die Trinität zu der gleichen Annahme zwingt.

Dorner.

Isaak August Dorner (1809—1884) vertritt in seinem »System der christlichen Glaubenslehre« (Bl. 1879) mit Recht die Ansicht, dass die Lehre von dem Sein Gottes nicht getrennt behandelt werden kann von der Lehre von den Eigenschaften und dem Wesen Gottes, die erst den Inhalt dieses Seins bestimmen. Bevor die wesentlichen konstituierenden Elemente des Grundbegriffs nicht gewonnen sind, ist wenigstens Gottes Existenz nicht bewiesen. Der Beweis für Gottes Existenz und der Beweis für seine wesentlichen, konstituierenden Eigenschaften sind nicht zwei Beweise, sondern Ein untrennbarer, und können nur miteinander sich vollziehen. Wie demnach die Lehren von dem Sein Gottes, von seinem Wesen und seinen Eigenschaften in Eins zu bilden sind, wobei unter dem Wesen ganz allgemein der einheitliche Begriff Gottes zu verstehen ist, wie er aus der Vielheit der ihn konstituierenden Elemente sich in sich zurücknimmt und so eine einheitliche lebendige Totalität bildet, unter den Eigenschaften aber das Wesen, wie es sich zu einer Vielheit von Bestimmungen entfaltet, ganz ebenso bilden auch die vielen Beweise für das Dasein Gottes im Grunde nur einen einzigen, indem sie sich bloss auf verschiedene Attribute desselben beziehen, mit deren Feststellung aber auch das Sein Gottes erst vollständig und in allen Teilen begründet ist (a. a. O. 2. Aufl. 1886, S. 175—178).

Beginnen wir zunächst mit dem ontologischen Beweise, so liegt ihm die folgende Wahrheit zu Grunde: »Das höchste Wesen, wenn es gedacht wird, ist als nicht bedingt oder abhängig von einem Andern, auch nicht von unserm subjektiven Denken, sondern als unbedingt oder absolut, durch sich seiend, mithin als existierend zu denken. Es ist aber nicht beliebig, sondern notwendig, ein Absolutes zu denken, das, um gedacht zu sein, als seiend zu denken ist; es ist notwendig wenigstens für den, der vernünftig denken will, und dessen Denken »Wissen werden wollendes Denken« ist eine grässliche Wortzusammenstellung, welche sich durch die ganze

dornersche »Glaubenslehre« hindurchzieht). Es klingt freilich sehr wenig überzeugend, wenn Dorner zur Erläuterung meint, ohne das Absolute gäbe es nicht bloss nichts Unendliches mehr für den Menschen, sondern auch kein Wissen des Endlichen als solchen, da ohne den Gegensatz des Unendlichen auch das Endliche nicht als solches gewusst werden könne. Richtig dagegen ist es, dass ohne das Absolute der Einheitspunkt für alle Vielheit des Seienden und Möglichen verloren geht. Das absolute Wesen ist aber nicht bloss das Prinzip der Einheit, es ist auch die Urmöglichkeit des Denkens und Seins, des Wollens und Wissens, und zwar als die reale Potenz für alles wirkliche Denken, Sein, Wollen und Wissen. Das Absolute ist das Urlogische oder die logische Macht, die allem wirklichen Denken vorausgeht; denn das Denken ist, was es ist, nur durch die Denkgesetze, welche sein Regulativ und inneres Gesetz bilden, die es nicht erst produziert hat, sondern die das Unerschütterliche, absolut Feste und eine Macht bilden, welche dem Denkenden eingeboren ist. Aber es ist auch dasjenige Sein, welches seine Möglichkeit in sich selber trägt und dadurch die Möglichkeit alles Seins ist, der Grund der Realität oder das Urreale. Ist aber das Sein des Absoluten als die Urmöglichkeit alles Seins zu denken, so setzt auch die Willenswelt, die mit Realem zu thun hat, als ihre Urmöglichkeit das Absolute voraus, oder, wie man sich ausdrücken kann, das Absolute ist der Urwille. Wäre endlich die Einheit und Zusammenstimmung von Denken und Sein, die den Begriff des Wissens bildet, nicht an sich vorhanden in einem gemeinsamen Urgrunde beider, der für das cognoscens und cognoscibile der reale Einheitspunkt ist, so könnte diese Zusammenstimmung beider auch nicht in uns werden; also muss diese absolute Zusammenstimmung als Wahrheit ursprünglich gegeben sein, Ideales und Reales müssen an sich irgendwo und irgendwie ursprünglich geeint sein, damit die Einheit auch in uns, in unserm Wissen sein könne; und diese voraussetzende Einheit von Denken und Sein ist eben das Absolute als die Urmöglichkeit unseres Wissens oder mit anderen Worten: das Absolute ist die Urwahrheit (213—216).

Weil es die reale Urmöglichkeit von Allem ist, so ist das absolute Wesen Eins, womit zwar aller Dualismus an oberster Stelle, also auch der Deismus ausgeschlossen, aber noch keineswegs der akosmistische Pantheismus oder abstrakte Monismus als Wahrheit anerkannt ist, weil aus dem Begriffe der Einheit sich nicht folgern lässt, Gott müsse als das Eine Absolute alles Sein ausschliesslich sein und bleiben. Die Einheit Gottes besteht nicht darin, dass, während allerdings Alles Anteil an dem Sein hat, er allein unter

dem Seienden die höchste Stelle einnimmt, den höchsten Anteil an Sein und Kraft besitzt, wie der Emanatismus meint. Der Unterschied zwischen Gott und der Welt, insbesondere dem Menschen, ist kein quantitativer, die Gottheit ist nicht das Höchste unter den Wesen, die unter den Gattungsbegriff des Seins fallen; vielmehr ist die Einheit Gottes eine solche, deren Gegenteil nicht möglich ist, weil sie ihren Grund in der qualitativen Einzigkeit seiner Wesensbestimmtheit hat: es giebt nur Ein Absolutes; seine Einzigkeit ist der Grund seiner Einheit. Daher kann auch noch ein anderes Sein neben der Gottheit eine Stelle haben, ohne sie zu beschränken, denn das Sein der Gottheit als des Absoluten ist einzigartig, die Welt also in dieser Hinsicht schlechthin nicht gleichartig mit Gott; sie kann nicht auf die Art seines Seins Anspruch erheben, und so kann er nicht durch sie beschränkt werden. Weil Gott als die absolute Einheit des Seins auch die oberste Einheit aller Gegensätze, schlechthin eins mit sich, mithin auch in diesem Sinne Einheit, Sichselbstgleichheit, Identität mit sich ist, so kommt ihm das Prädikat der Einfachheit zu, nicht als ob Gott darum alles Mögliche oder als ob er etwas völlig Unbestimmtes, abstrakte leere Identität mit sich, leeres, reines Sein, das vom Nichts nicht unterschieden werden könnte, wäre, sondern als einfacher ist er zugleich so zu denken, dass er das Prinzip aller Vielheit bleibt, d. h. aber nichts anderes, als die göttliche Einheit muss die die Vielheit in sich tragende und bewältigende, durch Unterschiede ewig sich vermittelnde und sie unauflöslich in sich einigende sein (216—224).

Aus der Absolutheit ergibt sich ferner die Unendlichkeit Gottes, welche mit Bezug auf die allgemeinen Formen der Endlichkeit, d. h. auf Raum und Zeit, sich als Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit Gottes darstellt. Der Raum ist nicht der Ort und so gleichsam die Voraussetzung Gottes; die Zeit ist nicht die Form seines Lebens, sodass er wenigstens teilweise noch nicht wirklich, noch im Nichtsein, in der blossen Möglichkeit wäre, sondern umgekehrt ist Gott der ursprüngliche und intelligible Ort für Raum und Zeit oder mit andern Worten: er ist das Prinzip derselben. »Also darf auch das absolute Sein der Zeitlichkeit und dem Werden nicht unterthan gedacht werden, indem vielmehr der Gedanke des absoluten Wesens den einzigen Halt bietet in dem Flusse des Zeitlichen. Wir könnten nicht wissen von dem Flusse der Zeit, wie die Natur nichts weiss von den Äonen, die über sie hingehen, wenn wir nicht ein absolut Festes hätten an dem Gedanken des über die Zeit erhabenen Gottes. Nur an dem Festen, das unverrückbar bleibt, wird das Fliessen des Fliessenden erkannt, an Gott, in welchem keine

Veränderung von Wechsel des Lichts und der Finsternis ist« (226). Das positive Verhältnis Gottes zum Raume ist die Allgegenwart; das positive Verhältnis Gottes zur Zeit ist die Ewigkeit. Die erstere besteht auf Grund seiner weltsetzenden Kausalität, wodurch Gottes Unabhängigkeit vom Raum vereinbar bleibt mit seiner Macht über denselben, was beides auch als Raumfreiheit bezeichnet werden kann. Ebenso besteht seine Zeitfreiheit darin, dass er über die Zeit erhaben ist und demnach dieselbe zugleich durchwaltet. Gott ist die absolute Macht über Raum und Zeit. Es muss aber auch für ihn ein Unterschied bestehen zwischen dem, was jetzt vergangen ist, und was Gegenwart, zwischen dem Gegenwärtigen und dem Künftigen, wofern Geschichte und Mannichfaltigkeit in der Welt nicht Schein, sondern vielmehr Wirklichkeit und Gottes reale Wirkung bleiben sollen (216—233). Man sieht, hier sind überall die Grundlinien des konkreten Monismus mit Bestimmtheit gezogen, wie er für das religiöse Bewusstsein allein brauchbar ist.

Allein auch jetzt ist der abstrakte Monismus noch nicht völlig überwunden, weil das Absolute nach dem ontologischen Beweise noch immer nur als eine unendliche Leere gedacht wird. Der Gedanke des reinen absoluten Seins führt uns zunächst in eine leere Unendlichkeit oder »Wüste«, in einen Abgrund, der starr und regungslos ist, und in welchem nur ein elementares spekulatives Denken und eine sich selbst nicht verstehende Mystik das Höchste und Letzte und eine unendliche Tiefe finden kann. Es genügt aber auch nicht, das Absolute mit Hegel als ein reines ewiges Werden, als *actus purus* aufzufassen, weil diese Bewegung des ewigen Werdens eine zweck- und ziellose ist, ein trostloser progressus in infinitum, welcher noch obendrein die Absolutheit Gottes aufhebt, insofern Gott hiernach seine vollkommene Verwirklichung noch erst sucht. Auf diesem Standpunkt hilft uns zunächst das kosmologische Argument fort, indem es das absolute Wesen mit neuen Bestimmungen bereichert. Wenn nämlich Alles in der Welt den Grund seines Seins ausser sich hat, d. h. nicht notwendig, sondern zufällig, abhängig von etwas ausser ihm, existiert, so muss die Vernunft eine notwendige Grundursache der Welt, die nicht wieder Wirkung einer andern Ursache, sondern ihrer selbst ist, welche also Aseität besitzt, annehmen, und diese eben ist Gott. Ist derselbe nach dem ontologischen Beweise die Urmöglichkeit von allem, so kann er demnach nicht als bloss potentielle, nicht actu existierende Möglichkeit seiner selbst, ebensowenig als nur sucessiv in actus oder in existierende Wirklichkeit übergehend gedacht werden, sondern er ist wirklich und absolut existierend, schlechthin in sich verwirklichte Potenz. Allein es kann trotzdem

die absolute Potenz (oder Kausalität), die er ewig war, nicht erloschen sein in der Wirklichkeit Gottes und nicht aufgehört haben im Actus, in dieser Wirklichkeit der Gottheit; vielmehr muss er die perennierende, ewige Ursache seiner absoluten Wirklichkeit sein, nicht bloss vergangene oder gewesene und zufällige. Demnach ist Gott absolute Wirklichkeit des Seins und absolute begründende Macht seiner Wirklichkeit; er ist begründend und begründet zugleich, nicht bloss Produkt oder Faktum, sondern auch Faktor und umgekehrt. Dies ist aber nur so zu denken, dass die Gottheit als begründete, gewirkte selbst wieder aktiv wird; sie wird so begründet sein, dass sie auch wieder begründend ist, oder mit andern Worten: die Kategorie der Kausalität vollendet sich in der Kategorie der Wechselwirkung: Gott steht als Begründeter und Begründender im Wechselverhältnis zu sich. Die Gottheit als begründete ist dadurch ewig eins mit der Gottheit als begründender, dass jene sich wieder zurückbezieht auf die Ursache und sich ursächlich und bedingend zu ihr verhält, wie sie ihr immanent von Anfang war. In Gott ist so ein ewiger Kreislauf von Setzen, das zugleich gesetzt, von Gesetztheit, das zugleich Aktivität ist, und dies ist auszusprechen in dem Satze: Gott ist das absolute Leben. Denn nur dadurch ist Gott absolutes Leben in sich, dass er nicht bloss einmal für immer verwirklicht, sondern ewig sich verwirklichend ist, also die absolute Potenz oder Möglichkeit seiner selbst in dem Aktus nicht verliert, sondern stets in sich bewahrt (235—244). »Gott ist lebendig. Er darf nicht als blosses ruhendes Sein, noch bloss als ideelles, denkendes gedacht werden. Als absolutes Leben hat er ein *πλήρωμα*, eine Welt realer Kräfte in sich. Einen unerschöpflichen Born trägt er in sich selbst, vermöge dessen er ewig ausströmendes, aber auch ewig in sich zurückströmendes Leben ist. Er ist ein Meer in sich kreisenden Lebens, darin eine unendliche Fülle der Kräfte gleichsam wallet und webet;« und dies ist die Wahrheit jener alten mystischen Lehre von einer »Natur in Gott« (245 ff.).

Diese Annahme eines absoluten Lebens Gottes in sich, abge-sondert von seinem Leben in der Erscheinungswelt, ist vor der Kritik nicht aufrecht zu erhalten. Zunächst ist die Kategorie der Kausalität ganz unfähig, wozu sie freilich oft genug vom Theismus missbraucht wird, dies absolute Leben Gottes zu begründen. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung besteht nämlich nur zwischen verschiedenen Elementen, es hat folglich nur Geltung in der Welt des Endlichen, in welcher allein eine solche reale Vielheit von einander abhängiger und einander gegenseitig bedingender Elemente existiert. Wenn der spekulierende Verstand mit der Kategorie der

Kausalität das Gebiet der Erscheinungswelt überschreitet und das Verhältnis von Ursache und Wirkung auch anwendet auf das eine und ewig sich selbst gleiche Absolute, so thut er dies, um dem progressus in infinitum zu entgehen, weil er mit seinem subjektiven endlichen Denken unter dem unentrinnbaren Zwange des Kausalitätsgesetzes steht; aber er verwickelt sich damit in den Widerspruch der *causa sui*, welcher mit aller noch so gewandten Sophistik nicht aus der Welt zu schaffen ist. Gott als das seine eigene Existenz begründende Wesen ist in der That, darin hat Schopenhauer völlig recht, nichts anderes als jener Baron Münchhausen, der sich bei seinem eigenen Schopfe aus dem Wasser zieht. Ursachen und Wirkungen giebt es nur innerhalb der Erscheinungswelt; das absolute Wesen ist nicht unter dieser Kategorie zu denken: das ist auch die unbestreitbare Wahrheit von Kants Argumentation gegen das Kausalitätsgesetz. Wem jener Widerspruch erträglicher erscheint als die Notwendigkeit, im Fortgange von der Wirkung zur Ursache, von der Ursache zur Wirkung vor dem absoluten Sein Halt zu machen, wer sich nicht beruhigen kann, ohne auch dieses noch als Wirkung zu denken, mag damit für seine eigene Person befriedigt sein, aber er darf sich nur nicht einbilden, hiermit eine objektiv gültige Wahrheit erkannt zu haben. Mit Recht sagt Hartmann: »Über das, was das Subsistierende alles Existierenden ist, kann keine Philosophie hinaus, hier stehen wir vor dem seiner Natur nach unlösbaren Urproblem. Die Erde ruht auf dem Elephanten, der Elephant steht auf der Schildkröte, und die Schildkröte?? Die Fähigkeit, vor dem Problem der grundlosen Subsistenz, wie vor einem Medusenhaupt, zu erstarren, ist der wahre Prüfstein metaphysischer Anlage.«*) Nur soviel können wir mit Sicherheit behaupten: das letzte Glied der Kette von Ursachen und Wirkungen hängt jedenfalls im Absoluten selbst; Gott ist die absolut erste Ursache. Aber mit diesem ersten Anstoss des Kausalverlaufes, mit der Erhebung des Willens aus dem Zustande der Latenz zum Aktus, wurde auch die logische Idee aus ihrer Ruhe herausgerissen, d. h. es wurde damit die Erscheinungswelt als solche gesetzt, keineswegs aber ein konstituierendes Element des absoluten Wesens selber. Hier zeigt es sich deutlich, dass und warum das Kausalitätsgesetz nur der Seite der Erscheinungswelt zugewandt ist, aber nicht gleichsam hinter das Absolute selber reicht, weil es ja, selbst nur im Logischen begründet, mit zu den wesentlichen Elementen des Absoluten gehört, mithin nur Existenz ihm zukommt, weil und insofern das Absolute existiert. Alles Leben

*) »Philosophie des Unbewussten.« 10. Aufl. (1891) II. 458 f.

Gottes ist demnach ein Leben innerhalb der Erscheinungswelt; nur hier, innerhalb von Raum und Zeit, ist Gott lebendig. Ein absolutes Leben Gottes in sich selbst, in seiner reinen Ewigkeit, ist schon deshalb absolut undenkbar, weil der Begriff des Lebens den Begriff der Bewegung, des Prozesses in sich schliesst, ein unzeitlicher, ewiger Prozess aber ein hölzernes Eisen ist. An dieser unumstösslichen Wahrheit — das kann dem Theismus gegenüber nicht häufig genug betont werden — scheitern notwendig alle Versuche, Gott eine transcendente Lebendigkeit oder ein Leben ausserhalb seines Lebens in der Erscheinungswelt zuzuschreiben.

Gehen wir nun über zum physiko-teleologischen Beweise, so regt die Betrachtung der Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit in der Welt, die hier nur eine unvollkommene Darstellung finden, in uns die Idee eines absoluten Zweckes, einer vollkommenen Harmonie und Schönheit an, auf welche die Vernunft nicht wieder verzichten kann, nachdem sie dieselbe erst einmal erfasst hat. Nicht eher kommt das Denken zur Ruhe, als bis es diese Idee angeknüpft hat an das absolute Sein und Leben Gottes, als bis es erkannt hat, dass Gott selbst das Urharmonische, Urzweckmässige und Urschöne ist. Das absolute Leben Gottes ist in der oben erwähnten Fülle seiner Potenzen schlechthin zweckvoll in sich selbst. Es ist nicht bloss ohne Widerspruch; die göttlichen Lebenspotenzen sind in harmonischem Gleichgewicht, das göttliche Leben ist in sich selbst zurücklaufender Selbstzweck. Es ist ferner herrlich in sich, bildet einen schönen, ewigen, harmonischen Rhythmus in sich selbst; und diese Urschönheit stellt auch urbildlich das Maass, die ewige Wohlordnung dar, den vollkommenen Organismus, und ist so, für den Fall, dass eine Welt ist, Prinzip aller wohlabgemessenen Gleichgewichte, alles Zweckvollen oder Nützlichen, alles Schönen und Harmonischen, mit einem Wort alles physisch Guten in der Welt. Aber das Schöne in der Welt vergeht. Das Gute und Wertvolle ist dem Untergange geweiht, und nur der Wechsel ist das allein Bleibende in Allem. Darin geschieht jenen Werten nur ihr Recht. Die Idee des Maasses und der Ordnung, wie sie wiederstrahlt aus dem Endlichen, kehrt sich auch gegen das bloss Naturschöne und endlich Zweckmässige, nämlich um ihm Maass und Ziel zu setzen. Es ist das die Grenzen hütende, die Unterschiede bewahrende Prinzip, der *ὄρος*, wodurch ein Jegliches in seiner Ordnung und Schranke erhalten wird. Es ist das Recht und die den Wert jedes Dinges feststellende und hütende Ordnung, was an der bloss endlichen Welt selbst durch ihr Vergehen vollzogen wird, damit kein Ding über seinen Begriff hinausgehe. Aber die Frage hört damit nicht auf:

wozu dieser Wandel und Wechsel, wie gerecht er auch an sich sei? Die Antwort hierauf kann keine andere sein, als dass es einen höheren, über die Natur hinausliegenden, also übernatürlichen Zweck giebt, oder dass es der Geist ist, der eben sich selbst als den absoluten Zweck will, und welchem demgemäss alles Andere, alle endlichen Werte sich unterordnen und eingliedern müssen. Damit ist dann aber auch der Idee der Gerechtigkeit Genüge gethan und diese bestimmt als absolute Gerechtigkeit gedacht, welche dem göttlichen Wesen eignen muss. »Das absolute Leben muss nicht bloss das Recht des Stärkeren haben, das noch nicht wahres Recht ist, darf auch nicht bloss relativ Recht, relativ Unrecht haben, wie das sich ergäbe, wenn nur diese endliche Welt wäre. Dasselbe muss vielmehr das absolute Recht, die Gerechtigkeit in sich tragen. Es muss zu dem Ende auf absolute, nicht bloss jene endlichen Zwecke abgesehen sein, und diese vertretend, ist es dann gerecht, auch wenn es die endlichen Zwecke wechseln lässt, schon im Wollen derselben ihre Dauer begrenzt und ihnen ihre Stellung so anweist, wie der absolute Zweck es erfordert« (270). Damit ist das Gebiet des bloss Physischen überschritten und Gott als der absolute Geist erkannt. Die Frage ist nur: wie ist es möglich, Gott als gerecht schon in sich, auch abgesehen von der Welt, zu denken, da doch die Idee der Gerechtigkeit mindestens immer eine Zweiheit von Momenten voraussetzt, zwischen denen ein bestimmtes Verhältnis besteht. Dorner antwortet hierauf: Gott ist gerecht in sich selbst, »indem er Jegliches in sich nach seinem Werte denkt und will, jedem der Unterschiede in sich seine richtige, gerechte und harmonische Stellung giebt und behauptet« (281).

Das ist eine Idee, nicht weniger wunderlich als diese ganze überaus künstliche Art und Weise, mittelst welcher Dorner sie zu begründen sucht. Von Gerechtigkeit kann immer nur die Rede sein, wo es sich um gesonderte Existenzen handelt, welche in ihrer beiderseitigen Selbständigkeit in einem besonderen Verhältnis zu einander stehen, im Grunde also nur bei verschiedenen Personen. Mag ich meine besonderen geistigen und körperlichen Eigenschaften in ihrem Werte und ihrem Gesamtverhältnis zu meinem eigentlichen Wesen auch noch so richtig beurteilen und meine Handlungsweise demgemäss einrichten, so wird doch niemand hier vernünftiger Weise von Gerechtigkeit sprechen können, sondern höchstens von Richtigkeit und Fehlerhaftigkeit, die jedoch nicht, wie die Gerechtigkeit, auf einer Charaktereigenschaft, als vielmehr auf einem Mangel an geistiger Urteilskraft beruht. Gott aber hat es wahrlich leicht, gerecht zu sein, wenn man ihm die richtige Beurteilung seiner

inneren Eigenschaften, welche doch bei ihm und seiner Allwissenheit nur selbstverständlich ist, auch zugleich schon als Gerechtigkeit anrechnet. Auf seine obige Begründung der göttlichen Gerechtigkeit scheint übrigens Dorner selbst nicht viel zu geben, da er ja bald hinterher versichert, weil Recht und Gerechtigkeit notwendige Vernunftideen seien, und weil damit etwas absolut Wertvolles ausgesagt würde, darum seien sie auch von dem göttlichen Wesen zu präzisieren, und eben damit, dass das Recht in Gott seinen ursprünglichen Ort habe, sei seine Objektivität wahrhaft gesichert (275).

Auf dieselbe Weise sucht Dorner auch auf Grund des moralischen Argumentes die Idee des Ethischen in Gott hinein zu verlegen, indem er behauptet, das Ethische habe vollkommenes Sein überhaupt nur in der Gottheit, das absolute Sein sei durch und durch ethisch zu denken, oder die Gottheit selbst sei das »Ethischabsolute«, weil das Ethische als solches als das absolut Wertvolle und als der absolute Endzweck alles Seins anzusehen sei (292 ff.).

Diese letztere Behauptung ist zunächst so falsch wie möglich. Sicherlich muss man dem Ethischen einen hohen Wert zuschreiben, sowie dem Rechte und der Gerechtigkeit, ja, sie bilden den einzigen Maassstab aller praktischen Bethätigung, ohne welchen die Welt ein Spiel der Laune und der Willkür sein und der Egoismus der Einzelnen jedes gemeinschaftliche Handeln unter den Individuen unmöglich machen würde; Recht, Gerechtigkeit und Sittlichkeit müssen folglich existieren, wenn nicht das Leben in eine zusammenhangslose Vielheit von Sonderbethätigungen auseinanderfallen oder sich in zwecklosem Kampfe Aller gegen Alle verzehren, sondern Kulturfortschritt möglich sein soll. Aber ihren Wert zum absoluten aufzubauschen, und ihn dann so in die Gottheit selbst hineinzuprojizieren, das ist eine theologische Kurzsichtigkeit, welcher um so energischer entgegengetreten werden muss, weil sie uns leider nur allzu häufig begegnet. »Man kann zugestehen,« sagt Hartmann in seiner »Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins«, »dass, wenn Individuation und Prozess einmal gegeben sei, bei den auf genügender Bewusstseinshöhe befindlichen Individuen auch Sittlichkeit gefordert werden müsse; aber es heisst die Forderung der Sittlichkeit von der Bedingung, unter der sie allein einen Sinn hat, loslösen, und die so haltlos in der Luft schwebende rückwärts zur Grundlage dessen umkrämpeln, worauf sie selbst erst ruhen kann, wenn man die Individuation und den Prozess durch die Erzielung von Sittlichkeit rechtfertigen will. Die Behauptung, dass die Welt dazu da sei, um sich in ihr sittlich zu betragen, steht logisch genommen auf gleicher Stufe mit der Behauptung, dass ein Ball darum gegeben werde, damit die Gäste Frack und weisse Binde

anlegen können und sich der Ballordnung gemäss benehmen.«*) Das Ethische u. s. w. in Gott hineinverlegen, weil es in der Welt und für die Welt scheinbar einen absoluten Wert besitzt, ist nicht besser und vernünftiger als jene bekannte theistische Argumentation, Gott müsse darum ein absolutes Bewusstsein haben, weil das Bewusstsein innerhalb des endlichen Daseins allerdings einen unschätzbaren Wert besitzt. Aber selbst wenn jener absolute Wert unzweifelhaft bestände, so könnten die Bestimmungen des Ethischen, des Rechts und der Gerechtigkeit doch nur in dem Falle auch auf Gott Anwendung finden, wenn sie in dieser Verabsolutierung nicht allen Sinn einbüssten, was nun aber leider bei dem Ethischen nicht weniger der Fall ist, wie wir dies oben von dem Rechte und der Gerechtigkeit gezeigt haben. Gott kann nicht als der Sittlichgute angesehen werden, weil der Begriff des Ethischen nur Geltung hat bei dem Verhältnis verschiedener Personen zu einander, Gott aber, selbst als Person gedacht, in seiner Absolutheit über alle moralischen Anfechtungen erhaben und daher ebensowenig der Möglichkeit des Bösen, wie des Guten unterworfen ist.

Gott kann aber auch nicht der Urschöne sein, weil der Begriff des Schönen ebenfalls nur innerhalb des Endlichen die notwendigen Bedingungen seiner Existenz findet, nur auf dem blossen Sinnenschein, d. h. auf der subjektiven Erscheinung, beruht, wie sie den idealen Inhalt des Bewusstseins bildet, aber keineswegs der Realität als solchen oder der objektiven Welt der Dinge an sich anhaftet. Schön ist nicht das Ding da draussen, wie es die reale Ursache meines Bewusstseinsinhalts bildet, schön ist allein dieser Inhalt des Bewusstseins selbst oder das rein ideale Bild, welches, durch sinnliche Empfindungen vermittelt, innerhalb meines Bewusstseins erscheint. Darin beruht ja gerade, wie Hartmann dies eingehend in seiner »Aesthetik« gezeigt hat, das grosse Verdienst der sogenannten konkret-idealistischen Aesthetik dieses Jahrhunderts, nachgewiesen zu haben, »dass der Sitz des Schönen nicht in einem Übersinnlichen gesucht werden könne, dass das Übersinnliche, weil es über die sinnliche Sphäre hinausliegt, auch jenseits des Gebietes des Schönen liege, und dass der alleinige und ausschliessliche Sitz des Schönen in dem sinnlichen Sein oder Sinnenschein, in der Sphäre der konkreten Phänomenalität oder Scheinhaftigkeit zu finden sei. Denn eine übersinnliche Idee, auch wenn sie intuitiv wäre, könnte doch unter allen Umständen die Dinge nicht so anschauen, wie sie uns vermöge unserer Sinnlichkeit als Wahrnehmungsobjekt

*) a. a. O. S. 661.

erscheinen, sondern nur so, wie sie an sich sind; und gleichviel ob sie nun reine, die Dinge an sich nur ihrer Möglichkeit nach anschauende Idee, oder realisationskräftige, d. h. das Angesehene eo ipso auch ponierende oder schaffende, Idee wäre, immer würde eine solche Idee als übersinnliche (intellektuelle) Anschauung nichts mehr vor sich haben, was irgendwie schön zu heissen verdiente. Übersinnliche Ideen mögen in dem Sinnenschein implicite mit drinstecken; ja, es kann sogar sich herausstellen, dass dem Sinnenschein die Beziehung auf einen übersinnlichen idealen Gehalt ebenso wesentlich und unentbehrlich ist, um ihn zum ästhetischen Schein zu machen, wie die Ablösung von jeder Beziehung auf irgendwelche Realität; aber dann ist es doch immer nur der konkrete Sinnenschein, der unmittelbar und als solcher perzipiert wird, und der ideale Gehalt wird zunächst nur unbewusst implicite mit perzipiert, um demnächst gefühlsmässig geahnt und endlich vom Bewusstsein im Sinnbilde des Sinnenscheines ergriffen zu werden. Dann ist es also immer nur der unmittelbar gegebene Sinnenschein in seiner Beziehung zu dem mittelbar in ihm mitgegebenen idealen Gehalt, welcher als Träger oder Sitz des Schönen bezeichnet werden kann, aber nicht dieser ideale Gehalt als solcher und abgelöst von dem Sinnenschein, in welchem er versinnlicht oder phänomenalisiert ist; vielmehr in dem Augenblick, wo man den idealen Gehalt des Schönen explizite herausgeschält und als solchen im Unterschiede und in der Entgegenstellung zum Sinnenschein sich zum Bewusstsein gebracht hat, hat man auch die Grenze des ästhetischen Verhaltens überschritten und der Idee das Gewand der Schönheit abgestreift«*) Der abstrakte Idealismus in der Ästhetik sündigt gegen dieses erste Fundamentalgesetz aller Philosophie des Schönen, indem er das Schöne in das Gebiet des Übersinnlichen selbst hineinverlegt und das Absolute zum Urschönen oder zum Urbild des Schönen macht, von dem alle endliche Schönheit dann nur ein schwacher Abglanz sein soll, und er hat damit die ganze Ästhetik überhaupt in Misskredit gebracht. Er sucht seiner Annahme dadurch einen Halt zu geben, dass er die Schönheit im Absoluten in Verbindung bringt mit der Idee des Harmonischen oder des Zweckvollen und das Absolute als die harmonische Einheit des Mannichfaltigen denkt. Allein, abgesehen selbst von dieser rein formalen, ganz abstrakten und völlig ungenügenden Definition des Schönen, lässt sich gegen alle diese Bemühungen dasjenige einwenden, was auch Hartmann mit Bezug auf Krause, den wissenschaftlichen Hauptvertreter dieser

*) A. a. O. Bd. II. S. 25 f.

Theorie in der Ästhetik, sagt: es bleibt immer mehr oder minder unklar, ob Gott darum als schön gedacht werden soll, weil er harmonische Einheit des Mannichfaltigen in sich darstellt, oder ob die harmonische Einheit des Mannichfaltigen schön ist, weil sie eine wesentliche Eigenschaft Gottes bildet. Im ersteren Falle ist das Schöne abhängig gemacht von der harmonischen Einheit des Mannichfaltigen, und es ist völlig gleichgiltig für dasselbe, ob diese Eigenschaft auch Gott zukommt oder nicht, es kann folglich nicht behauptet werden, dass auch die endliche Schönheit nur in Gott ihren Ursprung habe. In letzterem Falle dagegen ist es abhängig von Gott: das Schöne ist schön, weil es Gott ähnlich ist; dann ist aber Gott selbst nicht schön zu nennen, die Schönheit ist nicht eine besondere Wesenheit an Gott neben anderen Wesenheiten, sondern sie ist nur seine Gleichheit mit sich selbst als Einem und Ganzen, und es ist gänzlich sinnlos, ihn noch überdies als das Urschöne zu bezeichnen*). In jedem Falle aber dient diese ganze Behauptung nur dazu, um die Begriffe zu verwirren und das Bewusstsein mit unklaren Vorstellungen zu erfüllen, und es ist daher im wissenschaftlichen wie im religiösen Interesse wohl an der Zeit, endlich einmal mit diesem falschen Platonismus gründlich aufzuräumen, es sich völlig klar zu machen, dass die Anwendung der Kategorien des Schönen, Guten, Gerechten u. s. w. auf Gott oder die gänzliche Verabsolutierung derselben nicht statthaft ist und ehrlich einzugestehen, dass man sich bei einem Urschönen, Urguten u. s. w. in Wahrheit überhaupt gar nichts Vernünftiges zu denken vermöge.**)

Dorner räumt ein, eigentlich könnte schon das physikoteleologische, ja, schon das ontologische Argument, welches das Absolute als die Urmöglichkeit des Denkens und Wissens bestimmte, auf die göttliche Intelligenz hinführen; allein er meint, erst hier, von dem notwendigen und schlechthin realen Ethischen aus habe auch die absolute Intelligenz als notwendig zu denkende ihre absolute, d. h. teleologische, Begründung. Da nämlich Gott schlechthin gutes Sein und guter Wille ist, so muss er auch absolutes Bewusstsein und Intelligenz sein, weil der Wille nicht gut sein kann ohne das Bewusstsein, dass, was er will, auch das Gute ist und nicht sein Gegenteil. Das Erkennen ist somit ein konstitutives Element des Ethischen und hat doch nicht absoluten Wert an sich, noch ist es jenem koordiniert, sowenig als der Wille an sich, sondern das Erkennen in Gott ist ewig in letzter Beziehung für das

*) Ebd. Bd. I. S. 80 f.

**) Vgl. auch v. Hartmann: Phänom. d. sittl. Bewusstst. S. 143—146.

Ethische, hat an ihm seinen absoluten Zielpunkt, ist also auch ewig von dem Ethischen für sich selbst gefordert. Und zwar ist Gott als in sich bestimmter trotz seiner Unendlichkeit von seinem Wissen umfasst, und indem Inhalt und Form sich decken, ist er absolutes Wissen, nicht ein aus einer relativen Bewusstlosigkeit erst zum Bewusstsein sich erhebendes, sondern absolut vollendetes Wissen, alles in sich erleuchtend, auch die Tiefen der Gottheit durchforschend, und es gehört zu diesem Wissen, dass er nicht bloss Bewusstsein ist und hat von allem, was er in sich ist, sondern auch weiss, dass er dies Gedachte selbst ist oder mit anderen Worten: er ist absolutes Selbstbewusstsein (310 ff.). Ist aber Gott sonach die reale Einheit der absoluten Selbstbestimmung zum Guten und des absoluten Selbstbewusstseins, dann ist er auch als die absolute Persönlichkeit zu denken, und erst mit dieser Bestimmung ist der höchste Begriff von Gott erreicht (323 ff.).

Diese ganze Begründung der göttlichen Persönlichkeit fällt natürlich vollkommen in sich zusammen mit dem Nachweis, dass die Gottheit nicht als das Sittlichgute begriffen werden kann. Aber sie ist auch schon deshalb haltlos, weil sie von der wunderlichen Voraussetzung ausgeht, als ob das Ethische das Prius des Logischen sei, während doch umgekehrt gerade alle ethischen Bestimmungen nur aus dem logischen Bewusstseinsinhalte erst selbst ihre Begründung schöpfen. Ob eine Handlung oder Gesinnung sittlich ist oder nicht, und welcher besondere Grad von Sittlichkeit ihr zukommt, hängt von der Bewusstseinshöhe des betreffenden Individuums ab. So kann die Handlungsweise eines auf niedriger Kulturstufe stehenden Menschen vielleicht sittlich heissen, welche bei einem in der Kultur fortgeschritteneren Menschen entschieden unsittlich erscheint. Aber es heisst doch wahrlich die Dinge auf den Kopf stellen, wenn man die Höhe des Bewusstseins abhängig machen will von der Moralität der Handlungsweise. Dies ist eigentlich so selbstverständlich, dass darüber kein Wort mehr verloren zu werden braucht. Sehen wir also lieber zu, wie sich die göttliche Persönlichkeit nach Dorner näher darstellt, oder betrachten wir mit anderen Worten, wie er die trinitarische Gliederung in Gott sich denkt, da erst in dieser die Gotteslehre sich in ihrem Unterschiede vom akosmistischen Pantheismus und Deismus vollenden und ihren vollkommenen Abschluss erhalten soll.

Gott ist, wie wir oben sahen, nicht ein starres Sein, sondern er ist in sich selbst und abgesehen von der Welt lebendig, weil und insofern er sich gleichsam ewig selbst erzeugt. Damit ist ein Unterschied, wenigstens eine Zweiheit, in Gott gesetzt: Gott ist

wirkender schlechthin, aber das Gewirkte ist nicht zunächst Welt, sondern dem Wirkenden schlechthin adäquat, absolut selbst wieder wirkende Wirkung. Dass diese Wirkung wieder auf das ursprünglich Wirkende zurückgeht, somit der ganze Prozess ein Wechselverhältnis ausdrückt, dieses ist oben auseinandergesetzt worden. »Aber diese Zurückwendung des Gewirkten zum Wirkenden findet nur statt durch Vermittelung eines Dritten, das sie ebenso in Verschiedenheit erhält, wie verbindet. In jedem lebendigen Organismus ist eine Wechselwirkung unbeschadet der Unterschiedlichkeit der Glieder; aber das ist nur dadurch möglich, dass das Leben nicht einer geraden Linie gleicht, auf der es immer Neues, Anderes produziert, auch nicht eine blosse Hin- und Herbewegung zwischen zwei Punkten ist, sondern ein in sich zurückkehrender Kreislauf, oder dadurch, dass die relativ selbständigen, dirimierten Glieder zusammengehalten sind durch ein die Centrifugalkraft in Gleichgewicht haltendes Prinzip der Einheit, welches keines der beiden Glieder, auch nicht das Ganze ist, aber ebenso die Glieder in ihrem Unterschiede erhält und bestätigt, wie einigt« (404). Dieses Prinzip der Einigung im Organismus des absoluten Lebens ist der heilige Geist, welchem, indem er dualitatem ab unitatem reducit, somit auch eine rein physische Bedeutung zukommt.

Zunächst, wie steht es mit diesem dritten Glied, welches die beiden ersten zur Einheit zurückführt? Dorner meint, das Stehenbleiben bei einer Zweiheit der Prinzipien würde das Ziel der Selbstbegründung nicht erreichen, weil ohne ein zur Einheit zurückführendes Prinzip das Zweite ein Drittes, das Dritte ein Viertes und so fort ins Unendliche produzierte. Aber wer sagt denn, dass diese Zurückführung gerade schon durch das dritte Glied geschehen muss und nicht etwa erst durch ein viertes oder fünftes u. s. w.? Ist die »Zurückführung« überhaupt notwendig, dann ist aus inneren Gründen garnicht einzusehen, warum der Prozess gerade mit einer Dreiheit von Prinzipien vollendet sein soll, oder warum nicht gar schon das zweite Prinzip unmittelbar sich zurückwenden sollte zum ersten. Da jenes dritte einigende Prinzip offenbar nur aus dem zweiten entstammt, so hat also doch dieses selbst schon die Tendenz zu jener Einigung in sich; warum bedarf es noch erst einer neuen Zeugung, um diese Einheit nun auch wirklich herzustellen? Aus dem Begriffe der Wechselwirkung ist das dritte Glied nicht zu erschliessen, denn eine Wechselwirkung besteht nur zwischen zwei Momenten, welche sich gegenseitig bedingen. Innerhalb der endlichen Welt mag noch ein drittes Prinzip notwendig sein, um die reale Beziehung zweier Faktoren auf einander zu ermöglichen; innerhalb des Absoluten da-

gegen ist dies überflüssig, weil jenes dritte Glied im Endlichen ja nur das absolute Wesen selber ist. Aus dem Begriffe des Kreislaufes ist dasselbe aber auch nicht zu entnehmen, denn hier ist überhaupt nicht einmal eine Zweiheit von Momenten, sondern nur eine einzige in sich zurücklaufende Linie. Woher denn nun jenes dritte Glied, ohne welches der göttliche Prozess sich ins Unendliche verlaufen sollte? Aber es ist ja im Grunde garnicht einmal wahr, dass jene Zurückführung überhaupt notwendig wäre, weil die Besorgnis vor einem progressus in infinitum selbst bedeutungslos und grundlos ist. Was der Prozess darstellt, ist die Selbsterzeugung Gottes. Hat sich aber Gott einmal selbst erzeugt, mithin als zweites Glied aus dem ersten sich gewonnen, wie sollte der Prozess da noch weiter fortlaufen und das Absolute sich gleichsam noch über sich selbst hinauspotenzieren können? Jene Zurückwendung des zweiten Gliedes zum ersten ist auch schon deshalb völlig unannehmbar, weil mit dem besten Willen nicht einzusehen ist, was das Absolute veranlassen sollte, ewig wieder als Erzeugtes in das Erzeugende sich zu versenken und das kaum Erreichte damit ewig wieder selbst zu zerstören, wenn dies nicht etwa aus purer Langeweile mit seinem transcendenten Zustand geschieht. Ein immer wieder in sich zurücklaufender Prozess oder ein Kreislauf, mag man ihn nun in die endliche Welt oder in das Absolute selbst verlegen, ist im Grunde gar kein Prozess, sondern ein Nonsens, ein Hohn auf die Vernunft, wie man ihn dem göttlichen Wesen gerade am wenigsten zutrauen sollte, weil es doch die absolute Vernunft selber ist. Damit ist die »physische Trinität« in Gott gerichtet, und wir wenden uns nunmehr der von Dorner sogenannten »logischen Trinität« zu.

Auch das absolute göttliche Selbstbewusstsein nämlich soll, ebenso wie das göttliche Leben, nur trinitarisch zu denken sein. Im Selbstbewusstsein stellt sich der eine und selbige Geist, um sich zu wissen, sich selber gegenüber. In diesem Objekt vergegenständlicht, verdoppelt sich gleichsam der Geist in sich selber. Es entwirft also der absolute Geist in solcher inneren Zeugung nicht zunächst ein Fremdes, z. B. ein Weltbild, nicht die Weltidee, sondern sein eigenes Gegenbild oder Ebenbild: um alles, was er ist, mit seinem Selbstbewusstsein zu umspannen, setzt Gott dieses Alles, d. i. sich selbst, in die Gegenständlichkeit für sich, konzentriert er alle seine Fülle in einem Ebenbild seiner selbst, das eine neue, d. h. ohne die Selbstdirektion nicht vorhandene, Daseinsweise von ihm ist, nicht ein blosser Gedanke, sondern ein realer Gedanke, dem die Wesenheit und Fülle der Gottheit einwohnt, und der ein absolutes Ebenbild der Gottheit ist, damit er sich in demselben ergreifen und wissen kann.

Allein hierzu genügt jene Zweiheit des Denkenden und Gedachten nicht. »Auch das genügt noch nicht, dass das Ebenbild, das nicht bloss Gedankenbild, sondern real ist, mehr sei als bloss gedachtes, gesetztes, nämlich selbstdenkend und setzend, und nicht in blosser Passivität bleibt. Es kann nicht genügen, dass Gott nur Bewusstsein des Vaters vom Sohn oder vice versa ist, in beiden Seinsweisen aber Gott das Andere seiner selbst nur als anderes wisse, nicht aber in dem andern und durch dasselbe sich selbst. Da fände nur eine unendliche Hin- und Wiederspiegelung des göttlichen Wesens nach entgegengesetzten Seiten hin statt, das göttliche Wesen könnte in ihnen sich nicht wissen, weil Gott als Denkender sich in dem Gedachten nicht wiederfände. Das geistige göttliche Wesen oder die Gottheit, die in doppelter Weise in ihnen aktuell ist, bliebe als das gemeinsame Wesen beider unerkant« (408). Die Selbstergreifung des göttlichen Wesens oder das göttliche Selbstbewusstsein ist erst damit konstituiert, dass die denkende und setzende Gottheit, die in beiden ist, in dem Andern, dem Gedachten, Gesetzten, auch ihr eigenes Wesen weiss, und dieses geschieht nur durch ein drittes ebenso reales Prinzip der Einigung in Gott, durch den hl. Geist, welcher die Einheit des Wesens in den Unterschieden ins Bewusstsein emporhebt und in dieser Eigenschaft nicht die blosse Summe der beiden ersten Seinsgestalten der Gottheit, nicht das göttliche Wesen für sich darstellt, sondern eine der Existenzweisen des göttlichen Wesens, ganz ebenso wie die beiden anderen (405 – 409).

Diese Ableitung der logischen Trinität ist offenbar nur ein abgeschwächter Nachklang der gleichen Lehre bei Günther, auf deren Beurteilung damit verwiesen werden kann.*) Jedenfalls ist es Dorner ebensowenig gelungen, das dritte Moment neben den beiden andern verständlich zu machen, wie ihm dies nach dem Obigen bei der physischen Trinität geglückt ist. Der heilige Geist soll die wesentliche Einheit der beiden ersten Prinzipien vermitteln; aber woher dieses dritte Glied? Offenbar schaut sich der Vater nur im Sohne und als Sohn, der Sohn sich nur im Vater und als Vater an; wie ist ein drittes Moment aus diesen beiden Anschauungen zu erklären, ohne die heimliche Voraussetzung, welche doch gerade erst bewiesen werden soll, dass sich Vater und Sohn bereits als Ich für sich besitzen, selbst noch ganz abgesehen von der Schwierigkeit, wie die beiden verschiedenen Ichgedanken zur realen Einheit des hl. Geistes zusammenfliessen können?

*) Vgl. oben S. 453 – 456.

Aber vielleicht giebt die ethische Ableitung der Trinität oder die »ethische Dreieinigkeit« des göttlichen Willens uns hierüber näheren Aufschluss! Gott ist, wie wir oben sahen, als der Urgute zu denken; als solcher aber muss er den Gegensatz des ethisch Notwendigen und des ethisch Freien in sich tragen oder sich ewig in ihn dirimieren, d. h. jene alte Streitfrage, ob Gott gut ist, weil Gott das Gute will, oder ob das Gute gut ist, weil Gott es will, muss dahin beantwortet werden, dass Beides anerkannt wird: Gott will das Gute, weil es gut in sich ist, und es ist gut, weil er es will. Beides kann aber nur dann zugleich gesetzt werden, wenn das Urgute, das Gott ist, nicht eine bloss einfache Seinsgestalt hat, sei es als ethisch Notwendiges oder Freies, sondern eine mehrfach verschiedene, aber absolut zusammengehörige und sich gegenseitig bedingende. Zunächst muss das ethisch Notwendige ein Sein haben, und zwar in Gott selbst, oder vielmehr Gott selbst muss das ethisch Notwendige oder das Heilige sein. Gott ist zuerst als der Ort, wie der ewigen Wahrheiten überhaupt, so der ethischen Wahrheit zu denken; in ihm urständen sie als das Nicht-nicht-sein-Könnende. So ist er die heilige Urmacht, die auf sich weder verzichten kann, noch will, sondern die sein und gelten wollen muss als die heilige Notwendigkeit des Guten, die es selbst ist, als das *ὄσιον*. Diese erste Seinsgestalt Gottes als des Ethischen ist das Prinzip der Vaterschaft in Gott: durch Gott Vater ist es, dass es in sich Wahres, Notwendiges, Gutes giebt und eine Erkenntnis des in sich Wahren und Guten möglich ist. Allein so gewiss es zur ethischen Wirklichkeit garnicht kommen könnte ohne ein ethisch Notwendiges, das in den Umkreis des göttlichen Seins fallen, eine göttliche Seinsgestalt sein muss, so gewiss will Gott, da er Geist ist, und da es ihm widerspricht, bloss eine ethisch heilige Natur zu sein, sich selbst nicht ein bloss gegebener sein, ein unbeweglich starres ethisches Sein, sondern er will sich als Ethischen lebendig setzen. Er hat daher ewig in sich auch das Prinzip ethischer Bewegung aus sich selbst oder dem ethisch Notwendigen gegenüber auch das Prinzip des Freien als des Werkzeuges für seine ethische Selbsthervorbringung oder Selbstverwirklichung zur absoluten ethischen Persönlichkeit, und dieses zweite Prinzip oder die Daseinsweise des geistigen Gottes in Form der Freiheit ist Gott als Sohn. Das ethisch Notwendige will seine Aktualität durch die Freiheit in ihr haben, es ist ein Liebhaber der Freiheit, und das Freie erblüht so aus seinem scheinbaren Gegenteil. Aber auch das Freie in Gott strebt zum Notwendigen zurück und will durch dieses Notwendige sich bedingen, weil es sich nicht von dem ethisch Notwendigen lossagen, nicht in Widerspruch mit

dem in sich Wahren und Guten, das als solches zugleich das Vernünftige, Logische ist, treten kann, ohne sich selber aufzugeben und als das Freie in blosser Willkür umzuschlagen. Diese Einigung wird aber erst durch ein drittes Prinzip vollbracht, und ein und dasselbe ist es, nämlich der heilige Geist, der ursprünglich und urbildlich in Gott das ethisch Notwendige und Freie einigt und der abbildlich dasselbe in dem Menschen, Gottes Ebenbilde, vollbringt. »Es ist der heilige Geist, der, wie als erkennender, so auch als ethischer in den Tiefen der Gottheit waltet, und durch welchen Gott als Sohn in dem Wesen oder in den Tiefen des ethisch Notwendigen, des Vaters, auch das Wollen des Seins des Freien, also auch das Freie, d. h. sich selbst erschaut und findet; durch den aber auch umgekehrt Gott als Vater in dem Freien das ethisch Notwendige als frei gewollten Inhalt, d. h. aber sich selbst, findet und erschaut. So vermittelt sich ewig durch den hl. Geist als Einheitsband das sich Wissen und Wollen des Freien im Notwendigen und des Notwendigen im Freien, d. h. die absolute selbstbewusste, freie Liebe. Denn Liebe ist Einheit von ethischer Notwendigkeit und Freiheit, weil sie das ethisch Notwendige als solches, d. h. mit Bewusstsein und mit absoluter Lust will. Sie ist die Wahrheit des Geistes: formell, weil sie absolute Einheit der göttlichen Intelligenz und des göttlichen Willens; inhaltlich weil in ihr das schlechthin Wertvolle, Gute zu ewig lebendiger Wirklichkeit gebracht ist« (420).

Hiermit sind nun der Pantheismus und Deismus vollkommen überwunden. Gott ist nicht ein unmittelbares, an sich lebloses Wesen, welches der Welt in seiner Erhabenheit fremd und kalt gegenübersteht. Er ist aber auch nicht über sich hinausgehender Prozess, der sich in der Selbstmitteilung an die Welt völlig verliert. Gott ist vielmehr in Wahrheit absolutes Leben in sich, und als die Liebe, die sich selbst will als notwendige und freie, d. h., die auch im Sichlieben die Liebe will und auch in der Selbstmittlung sich hat und will, bleibt er auch in seiner Transcendenz oder in seiner Erhabenheit ein schlechthin mitteilbares Wesen, ohne doch in seiner Immanenz oder in seiner Teilnahme und Herablassung zu dem Niedrigen seine Erhabenheit und Heiligkeit aufzugeben (429 f.).

Leider ist die ethische Begründung des hl. Geistes durch den Begriff der Liebe, welche, wie diese ganze Trinitätskonstruktion, mehr noch als an Günther an den katholischen Philosophen Deutinger erinnert, vor der Kritik ebensowenig haltbar, wie die oben besprochene physische und logische Begründung desselben. Sieht man ganz ab von der dialektischen Künstelei, mittelst welcher die beiden ersten Glieder der Trinität gewonnen sind, so ist der

Begriff der Liebe jedenfalls völlig ungeeignet, um jenen beiden noch ein drittes Glied zu koordinieren. Allerdings sind, wie die Metaphysik der Liebe dies ergiebt, in ihrer Existenz drei Momente zu unterscheiden, nämlich ausser den beiden sich liebenden Faktoren noch ein dritter Faktor, welcher diese gegenseitige Beziehung zwischen den beiden vermittelt und so die Liebe erst möglich macht. Aber dieses dritte Moment ist jenen beiden ersten nicht koordiniert, wie Dorner will, ist nicht gleichwertig mit dem ersten und zweiten Faktor, sondern es ist ihnen vielmehr superordiniert, denn es ist kein Anderes als das Absolute selbst, welches als das ihnen beiden gemeinschaftliche Wesen jenseits ihrer beiderseitigen Erscheinungsweisen liegt. »Liebe,« sagt Hegel, »ist das Bewusstsein meiner Einheit mit einem Anderen, sodass ich für mich nicht isoliert bin, sondern mein Selbstbewusstsein nur als Aufhebung meines Fürsichseins gewinne und durch das mich Wissen als der Einheit meiner mit dem Andern und des Anderen mit mir«.*) Aber dieses Bewusstsein der beiderseitigen Einheit ist nur möglich, weil und insofern jene Einheit als reale faktisch an sich oder unbewusst existiert. In diesem Sinne bestimmt Hartmann die Liebe als das Gefühl der unbewussten Wesensidentität der Individuen, welche als unmittelbarste Äusserung das Streben der Erweiterung des eigenen Selbst auf die Gegenstände der Liebe erzeugt.***) »Die Liebe ist der in die Täuschung des Bewusstseins hineinblitzende Silberblick der ewigen Wahrheit des all-einigen Wesens; das Bewusstsein sieht den lockenden Schein, aber es kann ihn nicht als Seiendes nehmen, was seiner notwendigen Illusion widerspräche — so fasst es denselben als Sein-sollendes, als ein zu Begehrendes, und die lockende Ahnung der All-Einheit wird zur Sehnsucht nach Vereinigung.«***) Wenn demnach von einer Liebe in Gott die Rede sein sollte, so könnte sie nur möglich sein auf Grund der Thatsache, dass Vater und Sohn im Grunde Eines Wesens sind, aber es kann hieraus nie und nimmer ein drittes Prinzip neben den beiden ersten gefolgert werden, das etwa erst aus ihrer Liebe entspränge, weil diese Liebe ja selbst nur auf Grund jenes dritten Prinzips überhaupt erst möglich ist. Allein von einer solchen Liebe in Gott kann überhaupt nicht die Rede sein, weil eine Liebe ohne beiderseitiges Ichbewusstsein nicht gedacht werden kann, dieses Ichbewusstsein von Dorner aber nicht bewiesen ist.

*) Ww. VIII. S. 216.

**) Phänom. d. sittl. Bewusstst. S. 292.

***) v. Hartmann: Ges. Stud. u. Aufs. S. 161 f.

Es klingt daher zwar ganz schön, wenn Dorner auf die Liebe Gottes zu sich selbst die Allgenugsamkeit und Seligkeit desselben gründet, indem er sagt: »Gottes Seligkeit ist die Harmonie und Schönheit des göttlichen Lebens und das ewige Innewerden derselben, die ohne Mangel in sich und ohne ein Zuviel ewig in sich befriedigt ist, und in deren heilige Räume keine Störung und keine Leidenschaft eindringt. Es ist aber wieder die heilige Liebe, die sein absolutes Leben in ewiger Harmonie und Sicherheit erhält und zur Seligkeit des reinsten Selbstgenusses verklärt. Der ewige Sabbath, den Gott in sich feiert, ist das Geniessen seines ewigen, in sich befriedigten Lebens, das frei von Hemmungen und Unruhe, aber auch von jeglicher Schwere, frei von egoistischem Centrieren in sich, wie von unsteter Beweglichkeit ist« (446). Leider hat nur die Liebe als solche überhaupt in Gott keinen Platz, sowenig wie das Gute und die Gerechtigkeit. Der Satz »Gott ist die Liebe« besagt ursprünglich nichts weiter, als dass Gott die Menschen liebt; allein er wird zur völligen Absurdität oder zur blossen süsslichen Phrase, welche nicht aus der Kanzelberedtsamkeit in die Spekulation übergreifen darf, wenn man jenen Satz wörtlich nimmt und nach dem Vorgange Platos Gott identifiziert mit der Idee der Liebe. »Nicht »die Liebe« ist Gott,« sagt Hartmann, »sondern der Grund der Liebe zwischen Erscheinungsindividuen, insofern erstens die Identität seines Wesens in den letzteren die Möglichkeit ihrer ahnungsvollen, gefühlsmässigen Verwirklichung dieser Idee eröffnet, und zweitens der von ihm gesetzte Weltprozess ein solcher ist, dass Individuen mit dem Bedürfnis und der Befähigung, einander zu lieben, aus ihm hervorgehen. Die Liebe Gottes zum Menschen ist eine vorstellungsmässige Verhüllung der Wahrheit, dass alle Liebe in der Welt nur durch die Wesensidentität der Liebenden mit Gott ermöglicht wird; die Liebe des Menschen zu Gott ist eine vorstellungsmässige Verhüllung der Wahrheit, dass der Mensch seinen Nächsten nur lieben kann, insofern er Gott in ihm liebt. Gott als solcher liebt nicht und kann nicht geliebt werden: lieben kann nur Gott als Mensch und geliebt werden kann nur der Mensch als Gott. Anders ausgedrückt: die Wahrheit der Liebe zu Gott ist die Nächstenliebe, und die Nächstenliebe hat ihre Wahrheit nur als Liebe des Gottmenschen zum Mensch-gott. Gottesliebe und Nächstenliebe sind Eins, wie Seele und Leib; die Nächstenliebe ist Gottes-Nächstenliebe, auch wenn ihre Göttlichkeit ihr noch unbewusst bleibt, und Gottesliebe und Nächstenliebe sind reell selbst dann noch eins, wenn das theistisch irregeleitete Bewusstsein sie in der Vorstellung gewaltsam auseinanderreisst.«*)

*) Phänom. d. sittl. Bew. S. 808 f., vgl. 805 ff., 792 ff.

Es ist bei dieser ganzen Kritik der dornerschen Trinitätskonstruktion noch gänzlich ausser Acht gelassen, dass seine Lehre auf einer durchaus unhaltbaren Voraussetzung beruht, nämlich auf dem Begriffe des absoluten Lebens Gottes in sich, den wir bereits oben als einen Irrtum nachgewiesen haben. Obschon nämlich die drei Prinzipien in Gott jedes für sich an der Persönlichkeit selbst keinen Teil hat, die vielmehr erst ihr Resultat ist, und obschon Gott erst durch die innere Trinität sich selbst offenbar oder bewusst und sich selbst bestimmend ist, so ist die absolute Persönlichkeit doch nie durch den trinitarischen Prozess gleichsam zum ersten Mal hervorgebracht, sondern sie ist ewiges Resultat, ist ebenso ewig, wie die ewig sich erneuernde Hervorbringung derselben und steht so auch ihrerseits wieder dem ewig sich erneuernden Prozesse vor, wirkt mit und lebt in der Funktion der einzelnen Glieder als die zum Ziele führende Macht des Ganzen. Keineswegs ist jeder der trinitarischen Faktoren als dieser einzelne für sich identisch mit dem ganzen persönlichen Gott, der in ihm ist, denn nur die drei zusammen sind der einige wahre Gott, die eine absolute Persönlichkeit. Auch stellen sie nicht drei gesonderte Persönlichkeiten oder eine dreimalige Wiederholung des einen und ganzen Gottes dar, wohl aber bleiben die Unterschiede bestätigt von der göttlichen Persönlichkeit, und diese ist in ihnen allen, nur in jeder dieser Hypostasen auf verschiedene, ihrem Begriff entsprechende Weise. So ist, weiss, will sich die absolute göttliche Persönlichkeit, unbeschadet ihrer Einheit, in jeder der drei Hypostasen, also dreifach oder dreifaltig, und umgekehrt jede der drei Hypostasen oder Seinsweisen hat ihren Anteil an der göttlichen Persönlichkeit, wie diese durch sie vermittelt wird (431 ff.).

Hier zeigt es sich deutlich, wie diese ganze dornersche Trinitätskonstruktion, selbst dann, wenn sie in philosophischer Beziehung unantastbar wäre, vom kirchlichen Standpunkte aus dennoch verworfen werden müsste, weil sie ein blosser Modalismus ist. Nicht drei Personen, noch weniger drei Substanzen, vielmehr nur drei unselbständige Momente, Modi, Modifikationen oder Modalitäten nimmt Dorner in der einpersönlichen göttlichen Substanz an und widerspricht damit auf das Entschiedenste der kirchlichen Formel: »Drei Personen und eine Substanz.« Es ist unter diesen Umständen für die christliche Dogmatik ziemlich gleichgültig, ob jene Modifikationen im Einzelnen richtig bestimmt sind oder nicht, da es für sie einzig und allein darauf ankommt, ob sie als drei verschiedene, selbständige Personen bewiesen worden. Es ist daher für sie auch nur von sekundärer Bedeutung, dass Dorner,

wie immer man auch über seinen Beweis des dritten Momentes denken möge, doch keinesfalls dieses Moment als ein den beiden ersten Momenten koordiniertes, sondern höchstens nur als ein untergeordnetes, ganz ungleichartiges, gleichsam als ein solches in zweiter Potenz erwiesen hat, weil diese dritte Modifikation bei ihm nur eine Modifikation von der Beziehung der beiden ersten Modifikationen unter einander ist, nämlich nichts weiter als das gefühlsmässige Innewerden dieser Beziehung. Für die Philosophie dagegen handelt es sich nur darum, ob jene Modifikationen imstande sind, die Einzelpersönlichkeit aus sich resultieren zu lassen; erfüllen sie diesen Zweck nicht, wie wir gesehen haben, so ist diese ganze Konstruktion damit in jeder Beziehung gerichtet und nur ein neuer Beweis mehr für die alte Wahrheit, dass es absolut unmöglich ist, ein göttliches Bewusstsein mittelst der immanenten Trinität herauszubringen.

21 Dec

Wichtige Anzeige für Theologen!

Im Verlage von **August Schultze** in **Berlin**, **Friedrichstr. 131**,
erschien soeben:

Eine Sammlung

Theologischer Repetitorien

für

Studierende der Theologie
und **Prüfungs-Kandidaten**.

Zur Ausgabe gelangten bereits:

- Nr. 1. Einleitung in das Alte Testament. 2 Mark.
- Nr. 2. Einleitung in das Neue Testament. 2 Mark.
- Nr. 3. Biblische Theologie des Alten Testaments. 2 Mark.
- Nr. 4. Biblische Theologie des Neuen Testaments. 2 Mark.
- Nr. 5. Kirchengeschichte. 3 Mark.
- Nr. 6. Dogmatik. 2 Mark.
- Nr. 7. Ethik. 2 Mark.
- Nr. 8. Dogmengeschichte und Symbolik. 3 Mark.
- Nr. 9. Homiletik und Geschichte der Predigt. 2 Mark.
- Nr. 10. Liturgik, Hermeneutik, Katechetik.
- Nr. 11. Pastorallehre und Diakonik.
- Nr. 12. Christliche Kunst. Evangelistik. Kybernetik.

Ferner ist soeben erschienen:

Prüfungs-Bestimmungen für Theologen.

Preis 1 Mark.

Neubearbeitung von **Karl Kayser**, Superintendent.

(Mitglied der Prüfungskommission für die Provinz Hannover.)

